This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B
181
.K12

A 686,083

Kahn[illegible]
Ueber [illegible]as verhaeltniss
der alten philosophie zum
christenthum.

University of Michigan

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

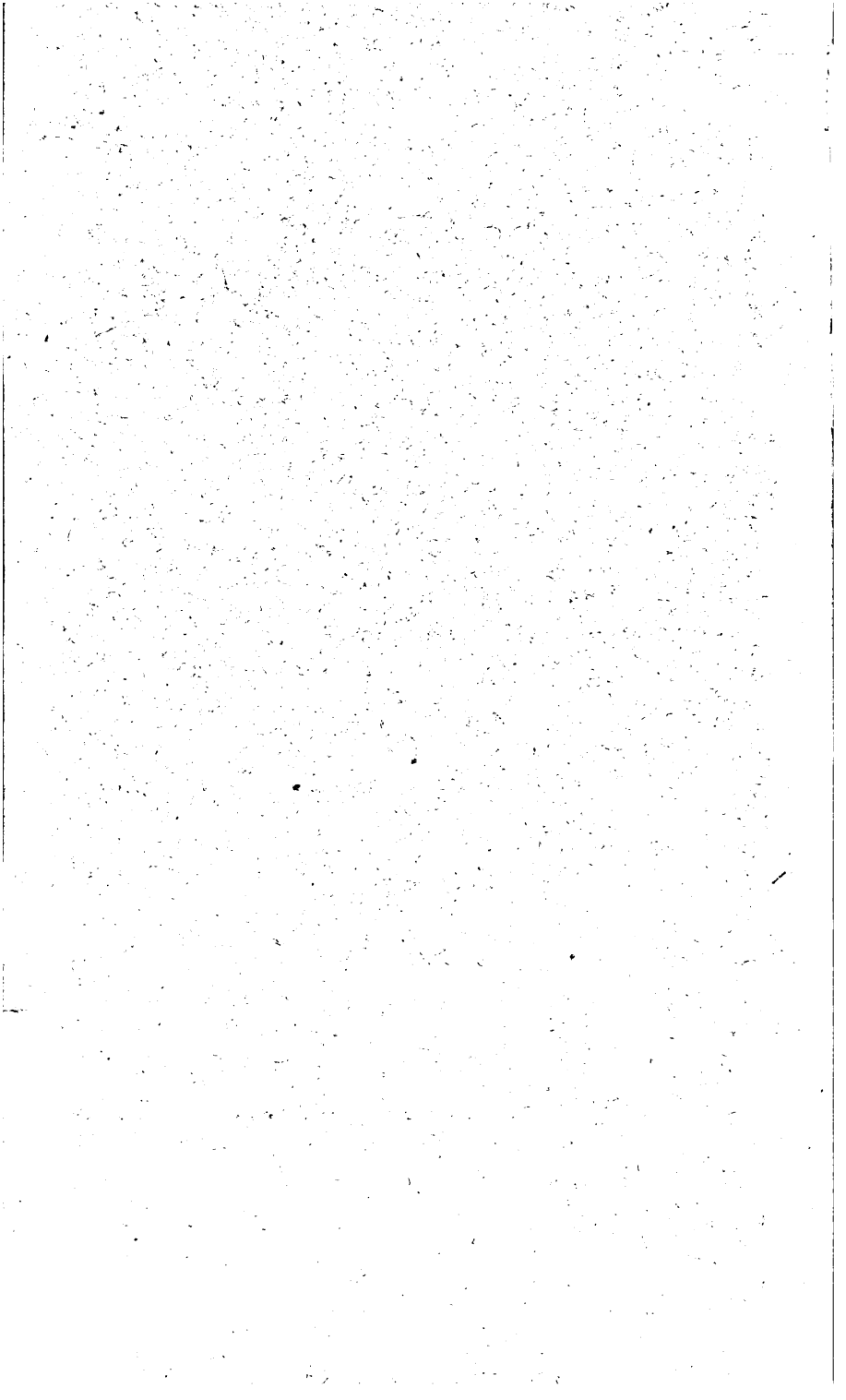
PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

B
181
.K12



Ueber

das Verhältniß der alten Philosophie zum Christenthum.

Von

Dr. Karl Friedr. Aug. Kahnis,
Senior der theol. Fakultät zu Leipzig und Domherrn des Hochstifts Meißen.

Leipzig,
Dörffling & Franke.
1884.

Ueber

das Verhältniß der alten Philosophie zum Christenthum.

Von

Dr. Karl Friedr. Aug. Kahnis,

Senior der theol. Fakultät zu Leipzig und Domherrn des Hochstifts Meißen.

Leipzig,
Dörffling u. Franke.
1884.

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort.

Es sind über vierzig Jahre vergangen, seit ich mich auf Grund einer lateinischen Abhandlung über das Verhältniß der alten Philosophie zum Christenthum habilitirte. Ich mußte, nachdem ich den nächsten Zweck dieser Arbeit erreicht hatte, mir sagen, daß das Gewicht einer solchen Aufgabe die Kräfte eines angehenden Docenten der Theologie überschreite. Es lag aber ein solches Thema in dem Gedankenkreise jener Zeit. Man sprach damals viel von christlicher Philosophie, von christlicher Kunst, von christlicher Bildung, von christlichem Staate u. s. w. Ackermann, Ritter, Nitzsch, Baur u. A. schrieben über das Christliche im Plato. Man kann vielleicht Friedrich Wilhelm IV. von Preußen für den romantischen Repräsentanten dieses Bundes zwischen dem Christenthum und den rein menschlichen Lebenskreisen ansehen. Als der Staat in seinen untersten Tiefen erschüttert war, war es dieses edlen Königs Trost, daß wenigstens der christliche Charakter des preußischen Staates gerettet sei. Unstreitig verbanden sich mit dieser Idee mancherlei Unklarheiten und Illusionen. Und so durfte man sich nicht wundern, daß seit dem Zersetzungsprocesse, der seit Mitte dieses Jahrhunderts sich in

steigendem Grade vollzog, das Interesse an Fragen dieses Inhaltes sehr abnahm. Ich habe aber trotz aller Wandelungen der Zeit nie gezweifelt, daß wie die Frage nach dem Christlichen jener Lebensmächte überhaupt, so insonderheit die Frage nach dem Christlichen der alten Philosophie berechtigt sei. Es kommt nur Alles darauf an, wie sie gelöst wird. Ich muß bei der Lösung, die ich vor vierzig Jahren versuchte, in allem Wesentlichen stehen bleiben. Nur versteht sich von selbst, was ich in einem so langen Zeitraum zu lernen gehabt habe. Zwei Reformationsprogramme gaben mir die äußere Veranlassung, dieses Thema noch einmal zu behandeln. Wenn ich nun den Inhalt dieser Programme einem weiteren Kreise biete, so geschieht es in der leisen Hoffnung, daß dieser Versuch dazu beitrage das Verständniß der Wege zu fördern, auf denen Gott das Reich seines Sohnes vorbereitet hat.

Leipzig, Pfingsten 1884.

K.

1. Anknüpfung.

Es ist eine unbestreitbare Thatsache, daß seit längerer Zeit in Deutschland das Interesse für Philosophie sehr zurückgetreten ist. Natürlich urtheilt Jeder zunächst von dem Wissensgebiete aus, dem seine Studien im besonderen Sinne angehören. Im Reiche der Theologie hat keines der Systeme, welche die letzten Jahrzehnte aufgestellt haben, einen durchgreifenden Einfluß ausgeübt. Die philosophischen Gedanken, die uns in apologetischen, dogmatischen und ethischen Schriften entgegentreten, haben meist einen eklektischen Charakter. Gewiß war Rothe ein bedeutender Denker. Aber er wollte selber mehr Theosoph als Philosoph sein. Was er aber Theosophie nannte, war eine Mischbildung, die sich auf die Elemente des Schleiermacherianismus und Hegelianismus zurückführen läßt. Daß auf dem Gebiete der Naturwissenschaften nicht philosophische Theorien, sondern exakte Detailforschungen Alles gelten, ist gewiß. Man giebt im Reiche der Geschichte auf weltgeschichtliche Reflexionen überaus wenig. Es handelt sich um neue und womöglich letzte Quellen, um kritische Feststellung der Thatsachen, um pragmatische Darlegungen, die sich auf Realitäten stützen. Wie die Naturwissenschaften haben die Geschichtswissenschaften den Weg der Induktion betreten.

Man strebt vom Einzelnen in's Allgemeine, vom Thatsächlichen zum Ideellen. Dasselbe Streben tritt uns im Reiche der Sprachforschung entgegen. Man ist der Ueberzeugung, daß jede Sprache zunächst historisch aus der Sprachkette, der sie angehört, erklärt werden müsse, und glaubt, daß man erst wenn komparative Forschung die Gesetze des Lautwechsels, der Etymologie und des grammatischen Baues festgestellt hat, vom Geiste einer Sprache reden könne. Endlich haben wir nirgends gehört, daß rechtsphilosophische Theorien auf Aufstellung und Ausgestaltung des Rechtes irgend einen entscheidenden Einfluß üben.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, Betrachtungen anzustellen, wie es gekommen sei, daß die Philosophie dermalen einen so geringen Einfluß auf die Fachwissenschaften übt. Nur der Umschwung der Zeiten tritt uns lebhaft vor die Seele, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie es doch Ende des vorigen Jahrhunderts und in den ersten Decennien dieses Jahrhunderts ganz anders aussah. Als Schiller seine Vorlesungen über Geschichte in Jena eröffnete (1789), stellte er in einer glänzenden Schilderung dem Brotgelehrten den philosophischen Kopf entgegen, der sein Wissensgebiet im Zusammenhange mit allen andern Wissenschaften nur aus und in reinem Eifer für wissenschaftliche Wahrheit treibt: „Wie ganz anders verhält sich der philosophische Kopf. Ebenso sorgfältig als der Brotgelehrte seine Wissenschaft von allen übrigen absondert, bestrebt sich jener ihr Gebiet zu erweitern und ihren Bund mit den übrigen wieder herzustellen — herzustellen sage ich, denn nur der abstrahirende Verstand hat jene Grenze gemacht, hat jene Wissenschaften von einander geschieden. Wo der Brotgelehrte trennt, vereinigt der philosophische Geist.“ Welch eine klägliche Rolle spielt in Goethe's Faust der fachgelehrte Wagner neben dem mit den Mitteln

aller Fakultäten in's Ganze der menschlichen Erkenntniß eindringenden Faust. Kant, Fichte, Schelling und Hegel haben ihr Zeitalter bewegt. Jetzt aber, wo das Zeitater der Fachwissenschaften, der exakten Einzelforschung, des Realismus ist, findet der Ruf der Philosophie, sich zur Anschauung des Ganzen zu erheben, wenig Beachtung.

Wer mag sagen, wohin in dem letzten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts, in dem wir nun stehen, der Gang der Entwickelung gehen wird. Das aber ziemt sich auszusprechen, daß der Specialismus und Realismus, dem unsere Zeit huldigt, nicht das Ziel des wissenschaftlichen Geisteslebens in Deutschland sein kann.

Gewiß hat die Philosophie in Zeiten, wo ihr Macht gegeben war, gegenüber den Fachwissenschaften ihre Grenzen nicht selten überschritten. Meistern freilich, wie unter den Alten Aristoteles, unter den Neuern Leibnitz, konnte es nicht begegnen, von den Fachwissenschaften, in denen sie selbst so bewundernswürdig heimisch waren, geringschätzig zu reden. Von Hegel hört man, daß er jungen Männern, die ihm ihren Entschluß, sich der Philosophie zu widmen, aussprachen, in ziemlich schroffer Weise den Rath gegeben habe, zuvor auf dem Wege einer Fachwissenschaft ihre Tüchtigkeit auszuweisen.[1] Niemand wird den Philosophen der Gegenwart vorwerfen, daß sie sich den Fachwissenschaften gegenüber überheben. Aber Thatsache bleibt es, daß die Philosophie nicht selten eine Neigung gehabt hat, mit der Fachwissenschaft den Begriff der Beschränktheit, der Ideenlosigkeit und materieller Interessen zu verbinden. Sie vergißt aber dann, daß wie die Menschheit nun einmal organisirt ist, es die Aufgabe nur Weniger

1. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland. II. S. 624.

sein kann, einer von allen praktischen Zielen absehenden Versenkung in die Wissenschaft als solche sich hinzugeben. Die menschliche Gesellschaft fordert Geistliche, Richter, Aerzte, Lehrer u. s. w., die ihre Wissenschaft den praktischen Interessen der Menschen dienstbar machen. Es ist also in der Ordnung, daß die, welche einen auf Wissenschaft beruhenden Beruf sich erwählen, frühe daran denken, wie sie ihre Wissenschaft praktisch zu verwerthen haben. Mit Unrecht nennt man einen Jünger der Wissenschaft, der an die Praxis denkt, die sein künftiger Beruf fordert, einen Brotgelehrten. Dazu kommt, daß die Anwendung der Wissenschaft auf das Leben oft eine Geisteskraft fordert, wovon Manche, die sich nur im reinen Aether der Abstraktionen bewegen, keine Ahnung haben. Jede Fachwissenschaft geht von der Thatsache ihres Objektes — Religion, Recht, Natur, Schule u. s. w. — aus. Sie will die Thatsachen des Lebens zu wissenschaftlicher Erkenntniß erheben. In diesem Streben ist sie an die wissenschaftlichen Ueberlieferungen gewiesen. Aber nicht Ueberlieferung, sondern Wahrheit muß ihre Losung sein. Sie hat neue Thatsachen zu finden, alte neu zu prüfen; alte und neue Thatsachen auf Gesetze zurückzuführen; auf Grund dieser Gesetze aber zu den letzten Allgemeinheiten und Einheiten ihrer Gebiete aufzudringen. Daß nun der Fachgelehrte mit seiner Wissenschaft in die Praxis geht, das mehrt nicht blos die Bedeutung der Wissenschaft im Leben, sondern bringt der Wissenschaft selbst wieder reiche Förderung. Man braucht nur den Namen Liebig zu nennen, um jeden weiteren Beleg überflüssig zu machen. Was aber die Fachwissenschaften innerhalb ihres Bereiches festgestellt haben, das bildet eine wissenschaftliche Thatsache, an welche auch die Philosophie gebunden ist. Während die Fachwissenschaft ein einzelnes Lebensgebiet zum Gegenstand hat, hat die Philosophie das Universum zum Objekte.

Alles aber was ist läßt sich auf die Substanzen Natur, Geist und Gott zurückführen. Der Philosoph hat also die Natur als ein Ganzes einheitlich zu erfassen. Das aber kann doch nicht heißen, daß er einige Abstraktionen über Raum, Zeit, Stoff, Kraft, Mechanismus und Organismus aufstellt. Der Naturphilosoph kann nicht von Stoff reden, ohne auf die Grundstoffe einzugehen, welche die Chemie festgestellt hat. Welchen Charakter, welche universelle Bedeutung jedes einzelne Element hat, das läßt sich nicht aus dem Begriffe, sondern nur aus der sorgfältigsten Ermittelung der Thatsachen feststellen. Die Physik strebt das Ziel an, die Erscheinungen des Lichtes, des Magnetismus, der Elektricität auf eine letzte Einheit zurückzuführen. Gelingt es, so wird dies von entscheidender Bedeutung für die philosophische Betrachtung der Natur sein. Es ist klar, daß die naturphilosophische Gesamtanschauung an die Forschungen der einzelnen Naturwissenschaften gebunden ist. Was aber von der Natur gilt, gilt auch von dem Geistesleben der Menschheit. Alle Theorien von Sprache, Recht, Staat, Kunst u. s. w. schweben in der Luft, wenn sie nicht auf den sicheren Resultaten der Fachwissenschaften fußen. Die Philosophie also kann ihr Ziel, das Universum als Ganzes zu erkennen, nur erreichen, wenn sie Hand in Hand mit den Fachwissenschaften geht. Als Ende des vorigen Jahrhunderts Schelling in schnell sich folgenden Schriften den Gedanken der Naturphilosophie in sein Zeitalter warf, erfuhren seine kühnen Kombinationen den energischen Widerspruch der Fachgelehrten. Schelling setzte demselben eine souveräne Verachtung entgegen.[1] Gewiß durfte

1. Als Schelling nach Würzburg berufen ward, nahm man ihm das Versprechen ab, sich der Polemik zu enthalten. Er kündigte aber dies Versprechen dem kurfürstlichen Kommissar, Graf Thürheim, in einem Tone auf, in dem der Kurfürst, wie er reskribirte, einen überzeugenden

er das Recht der naturphilosophischen Gesamtauffassung für sich in Anspruch nehmen. Aber etwas Anderes als der Gedanke, war die Ausführung. Nur Wenige werden jetzt dieselbe noch für haltbar halten. Soll die Philosophie wieder eine ihrer großen Vergangenheit würdige Zukunft haben, so muß sie aus dieser langen Periode des Realismus die Nothwendigkeit lernen, nach dem Vorbild des Aristoteles sich enger an die Fachwissenschaften anzuschließen.

Das ist die eine Seite. Andrerseits aber ist die Philosophie im vollkommenen Recht, wenn sie jeder Sonderwissenschaft die Nothwendigkeit einer philosophischen Grundlegung vorhält. Wer einer Fachwissenschaft sich widmet, muß erstlich mit den Gesetzen wissenschaftlichen Verfahrens bekannt sein, und zweitens den Zusammenhang seiner Wissenschaft mit allen übrigen Wissenschaften kennen. Diese beiden Forderungen erfüllt die Philosophie, indem sie als Formalwissenschaft (Logik und Metaphysik) den Grund aller Wissenschaft legt, und als Realphilosophie jeder Sonderwissenschaft ihre Stelle im Reiche der Wissenschaft alles Seins zuweist.

Die Theologie hat zu allen Zeiten die Nothwendigkeit erkannt, sich mit der Philosophie in Verbindung zu setzen. Und die Philosophie ist ihr entgegengekommen, indem sie sich den Charakter der christlichen Philosophie gab. Welche Vergangenheit der Gedanke der christlichen Philosophie hat, sagt ein Blick in die acht umfangreichen Bände, welche Ritter Geschichte der christlichen Philosophie (1841—53) überschrieben hat. Die Philosophie der Väter, der Scholastiker, der reformatorischen und rechtgläubigen Theologen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts wurzelt im Boden des Christen-

Beweis fand, wie wenig die spekulative Philosophie den Menschen vernünftiger und sittlicher mache. (Aus Schelling's Leben. In Briefen. II. S. 36.)

thums. Bei allem Streben, der Philoſophie eine ſelbſtändige Grundlage zu geben, waren Carteſius, Leibnitz und Wolff entfernt, Philoſophie und Chriſtenthum in Widerſpruch ſetzen zu wollen. Es wird von Kant, Fichte, Schelling — von Beiden in den ſpäteren Geſtaltungen ihrer Philoſophie — und Hegel geſagt werden müſſen, daß ſie ein ernſtes Streben gehabt haben, ihre Gedankenwelt an das poſitive Chriſtenthum anzuſchließen. Auch durch die Herbart'ſche Philoſophie geht ein poſitiver Zug, der, wie überhaupt den Thatſachen, ſo auch den Thatſachen der chriſtlichen Religion gerecht zu werden ſucht.

Die große Vergangenheit, welche die Idee der chriſtlichen Philoſophie gehabt hat, iſt freilich, an und für ſich betrachtet, noch keine Bürgſchaft für die große Zukunft derſelben. Kommt aber der Idee der chriſtlichen Philoſophie Wahrheit zu, ſo wird ihr auch der Erfolg nicht fehlen. So lange es auf Erden eine chriſtliche Kirche giebt, muß und wird dieſelbe auch eine Wiſſenſchaft ihres Glaubens und Lebens haben. Die Wiſſenſchaft aber des chriſtlichen Glaubens und Lebens wird immer eine innere Nöthigung haben, ſich philoſophiſch zu begründen. Andrerſeits wird, ſo lange es noch eine Wiſſenſchaft giebt, ſtets eine Philoſophie ſein. Ohne Erkenntniß Gottes aber iſt die Philoſophie nicht Philoſophie. Die Religionsphiloſophie wird alſo immer eine Stellung zum Chriſtenthum einnehmen müſſen. Wo aber ein Philoſoph ſeiner Ueberzeugung nach ſich zum chriſtlichen Glauben bekennt, wird er auch ein Streben haben, dieſen Glaubensinhalt philoſophiſch zu vermitteln. Die Gefahren dieſer Vermittelung werden aber einerſeits Gnoſticismus ſein, d. h. Auflöſung der chriſtlichen Glaubenslehren in ihr fremdartige Ideen, andrerſeits Scholaſticismus, d. h. Herabſetzung der Philoſophie zu blos formaler Dienſtleiſtung. Der Gnoſti-

cismus war die Gefahr der alten Kirche, der Scholasticismus der mittelalterlichen Kirche.

Die alte Philosophie hatte die Aufgabe, den Grund aller Philosophie zu legen. Welchen Einfluß Plato auf die Theologie der Väter, Aristoteles auf die Theologie im Mittelalter gehabt hat, bedarf nicht des Nachweises. Im Zeitalter der Renaissance fanden die verschiedensten Gestalten der alten Philosophie ihre Vertreter. Keine Gestalt der neueren Philosophie seit Cartesius, die nicht von der alten mindestens Motive und Auffassungsweisen gezogen hätte.

Bei diesem bedeutenden Einfluß der alten Philosophie auf das theologische und philosophische Denken der christlichen Welt muß immer von Neuem die Frage aufgeworfen werden, wie sich die alte Philosophie überhaupt zum Christenthum verhalte. Nicht diese Frage ausführlich zu beantworten, sondern nur einige Andeutungen zu geben, wie sie beantwortet werden müsse, ist die Aufgabe, die sich diese Blätter stellen.

2. Fragstellung.

Der Frage, wie sich die alte Philosophie zum Christenthum verhalte, kann man von vorn herein das Bedenken entgegenstellen, daß sie eigentlich gar nicht aufzuwerfen sei, da ja Philosophie und Christenthum zwei ganz heterogene Gebiete seien. Dort handle es sich um Erkenntniß des Seins, hier um Gemeinschaft mit Gott. Allein die Philosophie hat Glaubens- und Sittenlehren und das Christenthum hat Glaubens- und Sittenlehren. In ihren Lehren also berühren sich beide Gebiete. Folglich kann man auch von einem Verhältniß Beider zu einander reden.

Die Apologeten der alten Kirche, namentlich die grie-

chischen, suchten die christlichen Glaubenslehren der klassisch gebildeten Kulturwelt dadurch annehmlich zu machen, daß sie dieselben mit Citaten aus antiken Dichtern und Philosophen belegten. Diesen Weg haben Theologen und Philologen bis auf unsere Tage betreten. Wir nennen nur Hugo Grotius, G. J. Vossius, Cudworth, Wetstein, Siebelis, Hettinger, Schneider, Spieß.[1] Aber ohne die Verdienstlichkeit solcher Sammlungen bestreiten zu wollen, kann man sich bei einer aufmerksamen Betrachtung dieser Parallelen keinen Augenblick des Gedankens erwehren: Si duo faciunt idem non est idem. Das Christenthum ist, rein historisch angesehen, eine Gestalt des religiösen Lebens der Menschheit, welche eine unterscheidende Eigenthümlichkeit hat. Fassen wir die letztere auch noch so weit, so wird man die Bestimmung, daß im Christenthum das Verhältniß des Menschen zu Gott durch Jesum Christum vermittelt ist, nicht überschreiten können, ohne das Christenthum selbst aufzuheben. Gilt es nun, das Verhältniß der alten Philosophie zum Christenthum zu bestimmen, so kann das unmöglich so geschehen, daß man für die generellen Eigenschaften, welche das Christenthum mit andern Religionen theilt, Belege aus den Philosophen anführt. Das Christen-

1. Hugo Grotius in seinem Kommentar und seiner Apologie De veritate rel. christianae. G. J. Vossius, De theol. gentili et physiologia christiana LL IV. 1675. Cudworth, The true intellectual System of the Universe 1678 (ed. Mosheim, 1733. 1773). Wetstein's Neues Testament ist die bekannte Fundgrube klassischer Citate. Siebelis, Disputationes quinque, quibus periculum factum est, in veterum Graecorum Romanorumque doctrina religionis ac morum plurima esse, quae cum christiana consentiant amicissime etc. 1837. Derselbe, Stimmen aus den Zeiten der alten griechischen und römischen Klassiker, 1837. Hettinger, Der Beweis des Christenthums (2. A.) 1865. 2 Bd. Schneider, Christliche Klänge aus den griechischen und römischen Klassikern 1865. Spieß, Logos Spermaticos 1871.

thum setzt den allgemein religiösen und sittlichen Geist in der Menschheit, die allgemeinen Lehren von Gott, Vorsehung, pflichtmäßigem Verhalten der Menschen zu Gott und Unsterblichkeit voraus. Parallelen also aus der alten Philosophie für diese generellen Seiten des Christenthums können auch zur Vertheidigung des Judenthums und Muhamedanismus verwendet werden. Wenn also vom Christenthum die Rede ist, kann nur die unterscheidende Eigenthümlichkeit desselben in Betracht kommen. Wie aber das Wesen des Christenthums selbst nicht aus einzelnen Lehrbestimmungen besteht, so können auch einzelne Citate, welche an Wesenslehren des Christenthums anlauten, nichts für das Verhältniß der alten Philosophie zum Christenthum im Ganzen beweisen.

Schon tiefer in's Innere sowohl der alten Philosophie als des Christenthums führt es, wenn man das Verhältniß einzelner Philosophen zum Christenthum näher zu bestimmen sucht. Bei Pythagoras bieten ja die prophetenartige Stellung des Meisters, der sittliche Charakter seiner Philosophie, das gläubige Verhalten seiner Jünger, der religiös-sittliche Charakter ihres Bundes bedeutsame Analogien. Wie oft ist Sokrates mit Christus verglichen worden. Ackermann's geist- und kenntnißreiche Schrift über das Christliche im Plato (1837) regte Männer wie Ritter, Nitzsch und Baur zu fruchtbaren Gedanken über diese Frage an. Stein aber hat durch sein gründliches Werk: Verhältniß des Platonismus zum klassischen Alterthum und zum Christenthum (1864, 3 Bde.) das Verständniß der alten und neueren Philosophie gefördert. Ueber das Verhältniß des aristotelischen Gottesbegriffs zum Christenthum haben Kym (Die Gotteslehre des Aristoteles und das Christenthum 1862) und Romang (Die Gotteslehre des Aristoteles und das Christenthum, Prot. K.-Zeit. 1862); über das Verhältniß der Ethik desselben zur christlichen hat

Luthardt in drei Programmen (Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschiede von der Moral des Christenthums, 1869. 1870. 1876) gehandelt. Im Stoicismus bilden der dogmatische Charakter des Systems, die Auktorität des Weisen, das ethische Ziel alles Philosophirens, das Ideal eines Reiches der Tugend Vergleichungspunkte, die bei Einzelnen wie bei Epiktet und Seneca besonders hervortreten.[1] Aus dem Schooße des Neuplatonismus gingen zwar Gegner des Christenthums wie Porphyrius hervor, aber beide Erscheinungen haben doch auch bedeutende Berührungspunkte, ohne die man den Einfluß, den der Neuplatonismus auf die christliche Theologie geübt hat, nicht begreifen würde.[2]

Aber zu klaren Resultaten führen auch diese Parallelen zwischen einzelnen Philosophemen und dem Christenthume nicht. Ackermann hat die richtige Erkenntniß, daß wenn man wissen wolle, was das Christliche im Plato sei, man vom Wesen des Christenthums und vom Wesen des Platonismus ausgehen müsse. Das Wesen des Christenthums setzt er in das Heilskräftige. Ein heilskräftiger Zug gehe aber auch durch den Platonismus. In der That ist das Christenthum die Religion des Heils. Das aber ist sie, weil sie lehrt, daß das Heil in Jesu Christo erschienen sei. Ist aber allein in Christo Heil, so konnte Plato das Heil höchstens suchen und ahnen, aber nicht lehren und bringen. Somit kann von einem Christlichen im Plato nur in des Wortes weiterem Sinne die Rede sein. Und in der That bringen es jene

---

1. Klippel, Doctr. Stoicorum ethicae atque Christ. expositio 1823. Meyer, Stoica doctr. ethica cum christ. comparatur 1823. Aubertin, Sur les rapports supposés entre Sénèque et St. Paul (1857. 1869). Baur, Seneca und Paulus (Hilgenfeld's Ztschr. 1858. 2. u. 3.)

2. Vogt, Neuplatonismus und Christenthum 1836.

Parallelen zwischen einzelnen Philosophemen der Alten und dem Christenthum nur zu Analogien.

Aber, antwortet man, Analogien sind doch da. Sind sie da, so muß doch zwischen dem Boden, dem jene Philosopheme entsprossen sind, und dem Christenthum ein gewisses Verhältniß bestehen. Und so ist es. Die alte Philosophie ist eine Frucht des Geisteslebens der alten Welt. Es geht aber durch dieses Geistesleben ein Streben nach der Erfüllung der Zeiten, die in Christo erschien. Dies ist die Vorbereitung der alten Welt auf Jesum Christum. Soll also das Verhältniß der alten Philosophie zum Christenthum festgestellt werden, so muß die Fragstellung lauten: Welche Stelle nimmt die alte Philosophie in der Heilsvorbereitung der alten Welt ein?

Daß so gefragt werden müsse, sahen schon die Väter. Klemens von Alexandria sprach schon aus, daß die Philosophie den Griechen gewesen sei, was den Juden das Gesetz: eine Erzieherin auf Christum.[1] Eusebius schrieb in seinem großen apologetischen Werke: Evangelische Vorbereitung (Προπαρασκευὴ εὐαγγελική) der Philosophie eine bedeutende Stelle im Werke der Heilserziehung der Heiden auf Christum zu.

3. Grundlegung.

In der Entwickelung der alten Philosophie unterscheiden sich drei Epochen: die grundlegende Zeit, welche in die Sophistik ausläuft; die Zeit der höchsten Kraftentwickelung von

1. Strom. I. p. 282: Ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν. Vgl. Baur, Gnosis S. 520 ff. Redepenning, Origenes I. S. 92 ff. 324 ff. Ritter, Gesch. d. chr. Philosophie I. 424 ff.

Sokrates bis auf Aristoteles; die Philosopheme der untergehenden alten Welt, welche im Neuplatonismus ihren Abschluß finden.

Die vorsokratische Philosophie ist im Wesentlichen Naturphilosophie. Aber der philosophirenden Vernunft verwandelt sich die Natur in eine ideale Einheit. Mag Thales das Wasser, Anaximander das Unendliche, Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer das Princip der Dinge nennen: als Princip gehört der Urstoff der Idee an. Die Zahl des Pythagoras, das Sein der Eleaten sind ideelle Substanzen. Zwischen dem Stoffe und der Idee steht die Kraft. Sie verbindet sich bei Heraklit, Empedokles und den Atomistikern mit dem Stoffe, um sich zuletzt dem Anaxagoras als weltbildender Verstand (νοῦς) auszuweisen. Mit diesem Resultate kam Anaxagoras nach Athen.

Dem Geiste hatte sich die Natur als Geist dargestellt. Und so kehrte sich denn die von Sokrates ausgehende attische Philosophie der Welt des Geistes zu. Die attische Philosophie ist ihrem Wesen nach Geistesphilosophie. Der philosophirende Geist macht sich selber zum Objekte seiner Erkenntniß. Gegenüber der zerstörenden Macht, welche der Geist als subjektiver Geist in der Sophistik entwickelte, forderte Sokrates, daß der Einzelne sich zur Geistesallgemeinheit erhebe. Was Sokrates lehrte, läßt sich auf den Grundsatz zurückführen: Denke und handle als Vernunftich. Die in dem Principe des Sokrates verbundenen Momente gehen auseinander in den an ihn sich anschließenden Schulen der Megariker, welche Dialektik treiben, der Cyniker, welche entsagende Tugend lehren, und der Cyrenaiker, die das höchste Gut in der Lust suchen. Der attische Boden aber, seit den Perserkriegen der beherrschende Mittelpunkt Griechenlands, forderte auch einen geistigen Universalismus. Plato und Aristoteles

waren es, welche mit dem sokratischen Denken das Universum durchdrangen. Die Philosophie wird zur systematischen Darstellung alles Seins. Plato senkt sich aus der Welt der Ideen in das Reich der Erscheinungen herab, um dieselbe wieder in Ideen aufzulösen. Aristoteles aber erhebt sich aus den Realitäten der Welt zu den Gesetzen derselben, von den Gesetzen derselben aber zu den letzten Principien, die seine Metaphysik darstellt. War für Plato das Resultat alles Philosophirens die Idee, so für Aristoteles die Wirklichkeit. Während aber das platonische Denken ein ethisches und religiöses Element in sich trägt, verhält sich Aristoteles rein wissenschaftlich zu der Wirklichkeit. Seines Schülers, Alexander's des Großen, Gedanke war, ein Universalreich griechischer Bildung aufzurichten. Dies ist ihm gelungen, aber anders als er dachte. Solch ein Reich konnte nur auf den Trümmern des griechischen Stammlebens erstehen. Die politischen, die moralischen, die religiösen Grundlagen Griechenlands lösten sich auf. Dieser Umschwung der Zeiten aber mußte auch in der Philosophie seinen Ausdruck finden.

Das Ende der griechischen Philosophie bilden die Systeme der untergehenden alten Welt. Einer Zeit, welcher eine Auktorität nach der andern sank, war der Zweifel an der Wahrheit aller menschlichen Erkenntniß naturgemäß (Skepticismus). Aber ohne praktische und religiöse Ziele besteht das menschliche Leben nicht. Was die moralische und religiöse Ueberlieferung nicht bot, das sollte die Philosophie geben. Die Philosophie ward Lebensphilosophie. Von der praktischen Frage nach dem höchsten Gute gehen die Stoiker und Epikureer aus. Philosopheme aber, die praktische Ziele verfolgen, haben naturgemäß einen dogmatischen Charakter. Dem Streben aber nach festen Resultaten, die das Leben regelten, stand die Vielheit der Systeme entgegen. Diesen Schwierigkeiten glaubte

man mit einem Eklekticismus begegnen zu können, deſſen letzte Principien der Wahrheitsſinn und das Lebensbedürfniß des Einzelnen waren. Aber die religiöſe Frage zu löſen wollte der Philoſophie nicht gelingen. Sie konnte wohl Ideen über Gottes Weſen und Weltverhältniß aufſtellen, aber mit dieſen Ideen religiöſes Leben zu erwecken, das vermochte ſie nicht. Man begreift es daher, daß die ernſten Richtungen der Pythagoreer, Platoniker und Stoiker ſich an die religiöſen Ueberlieferungen der klaſſiſchen Welt anſchloſſen. Dieſe Reſtaurationsrichtungen fanden im Neuplatonismus ihren Höhepunkt. In dem Manne aber, der mit neuplatoniſchen Ideen das klaſſiſche Heidenthum wieder aufrichten wollte, Julian dem Abtrünnigen, kam die Ohnmacht dieſer letzten Richtung der klaſſiſchen Welt gegenüber dem Chriſtenthum vollkommen zu Tage.

Schon aus dieſen Andeutungen erhellt, daß die alte Philoſophie mit dem Entwickelungsgang der alten Welt Hand in Hand geht. In dieſem Entwickelungsgang liegt eine Vorbereitung auf das Chriſtenthum. Worin aber beſteht dieſe? Gehen wir von Thatſachen aus. Es iſt eine Thatſache, daß das Chriſtenthum mit wunderbarer Schnelle ſich über das ganze römiſche Reich verbreitete. Der Pragmatismus aber, welcher dieſe Thatſache allein aus der Verbreitung der griechiſchen Sprache, aus der Einheit des römiſchen Reiches, aus den vielen Verkehrsmitteln deſſelben u. ſ. w. erklären zu können glaubte, iſt verſchollen. Das Chriſtenthum würde nicht ſo ſchnell Wurzel gefaßt haben, wenn es nicht gegeben hätte, was die Menſchen jener Zeit ſuchten. Alſo waren die Menſchen jener Zeit vorbereitet auf das Chriſtenthum. Wäre das Chriſtenthum in Zeiten erſchienen, wo Griechenland und Rom noch in ungebrochener Kraft daſtanden, würde es wenig Eingang gefunden haben. Selbſt in den nach dem peloponn-

nesischen Kriege bereits dem Falle zugeneigten Athenern hatte der alte Glaube noch soviel Wurzel, daß die Ankläger des Sokrates es wagen konnten über denselben das Todesurtheil auszusprechen, weil er neue Götter einführe. Darin also haben wir die Vorbereitung auf Christum zu erkennen, daß die Stützen der alten Welt gefallen waren. Die Bildungsvölker um das Mittelmeer hatten ihre nationale Selbständigkeit verloren. Da aber in der alten Welt alle Sittlichkeit auf politischer Grundlage ruhte, so hatte der politische Fall den sittlichen nach sich gezogen. Alle Religion hat ihren Hort und Halt in der Sittlichkeit. Im klassischen Heidenthum wurden die sittlichen Mächte des Vaterlandes in den Göttern verehrt. Hatten aber im Vaterland diese Mächte ihre bindende Kraft verloren, so waren auch die Stützen des alten Glaubens gefallen. Das römische Weltreich erbaute sich aus verkommenen Völkern. Aber Rom hatte die Weltherrschaft mit seinem eigenen Fall erkauft. Dieses ungeheure Reich, das, mit Daniel zu reden, auf thönernen Füßen stand, mit der Apokalypse zu reden, die Todeswunde in sich trug, mußte in Unzähligen, die es umschloß, ohne sie befriedigen zu können, die Ahnung eines Weltreiches Gottes erwecken. Waren in der alten Welt die politischen, sittlichen und religiösen Bande zersprengt, welche die Einzelnen verbanden, so gab es ebensomit nur Atome. Dem Einzelnen blieb nur übrig, in seiner Person den Mittelpunkt alles Lebens zu suchen. An die Heilsbedürftigkeit aber des Einzelnen knüpft das Christenthum an. Das Evangelium ist eine Kraft Seelen zu retten. Fassen wir das Gesagte zusammen, so finden wir also die Vorbereitung der alten Welt auf Christum negativ in der Auflösung aller Grundlagen der alten Welt, positiv in dem Streben des Einzelnen nach persönlichem Heil.

Nun erst läßt sich im Allgemeinen bestimmen, wiefern die Philosophie mit der Vorbereitung der alten Welt auf Christum zusammenhängt.

In der klassischen Welt hatte der Einzelne seine Substanz im Vaterlande. Was das Vaterland in seinem Glauben, seinen Sitten, seinen Gesetzen für wahr und recht erklärte, daran fand sich der Einzelne gebunden. Und wie der Grund war das Vaterland auch das Ziel des Einzellebens. Auf dieser Hingabe an die Auktorität des Vaterlandes ruhte der Volksglaube. Nur so lange konnten die Griechen an ihre Götter glauben, als eben die religiöse Ueberlieferung im Ansehn stand; als die Griechen im Leben den sittlichen Mächten folgten, die sie als Götter verehrten; als die Phantasie, welche die Götter gestaltet hatte, in ihnen lebendig war. So sehen wir ja noch jetzt, daß katholische Länder sich dem Glauben an Nationalheilige hingeben, die nicht der Geschichte angehören, sondern der Ueberlieferung und einem poetischen Glaubenszuge. Erwacht in solchen Ländern ein Glaube, der nicht nach dem fragt, was alt und schön, sondern was wahr ist, so sinkt auch der Glaube an diese Heiligen. Das wußten auch die Griechen. Sie fürchteten Gefahr für den Olympos von einem Sohne der Metis d. h. des Gedankens. Sobald in Griechenland ein Geist erwachte, der an die Stelle des Traditionsglaubens einen Vernunftglauben setzte, war es um die alten Götter geschehen. Der Sohn, den Metis dem Zeus gab, war die griechische Philosophie. Das allen Philosophen der alten Welt Gemeinsame ist das Streben, mit der Vernunft Wesen und Wahrheit alles Seins zu erkennen. Dieses Streben mußte mit Nothwendigkeit zu einem Absoluten führen, das an die Stelle der Götter als der wahre Gott trat. Hatten sie dieses erfaßt, so mußten sie mit dem Volksglauben brechen. In der alten Philosophie lag also

ein Element, welches der klassischen Welt gefährlich war. Aber in diesem Element lag ein Fortschritt, dem sich die alte Welt nicht entziehen durfte. Es mußte an die Stelle des Phantasieglaubens ein auf Wahrheit gerichteter Glaube treten. Wie hätten die Griechen die Wahrheit, die in Christo erschien, aufnehmen können, wenn sie nicht zuvor gelernt hätten, daß der Glaube auf Wahrheit gerichtet sein müsse. Die alte Philosophie greift also in die Vorbereitung der alten Welt auf Christum ein, sofern sie negativ dem alten Götterglauben den Untergang bringt, positiv aber einen auf Wahrheit gerichteten Glauben fordert.

4. Die vorsokratische Philosophie.

Man hat die Grundunterschiede der alten Philosophie auf die Stammeseigenthümlichkeiten zurückzuführen gesucht. So Schleiermacher, Boeckh, Ritter, Brandis u. A. In der That steht das auf die Ableitung der Naturerscheinungen aus einem Materialprincip gerichtete Streben der Jonier Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit und Anaxagoras mit der Neigung dieses Stammes zum Stofflichen in Verbindung. In der ethisch-religiösen Richtung der Pythagoreer fand die Eigenthümlichkeit der Dorier ihren Ausdruck.[1] Die Sophisten, Sokrates, Plato und Aristoteles waren in dem zur Reflexion geneigten, durch seine Hegemonie an Universalismus gewiesenen Boden von Athen heimisch. Wer aber will die Systeme der Eleaten und Atomistiker auf Stammeseigenthümlichkeiten zurückführen? Die Philosopheme endlich der untergehenden alten Welt mochten allenthalben entstehen und gedeihen, wo griechische Bildung Boden fand. Die vorsokratische Philo-

1. Müller, Die Dorier I. S. 365.

sophie hat den Charakter der Grundlegung. In der jonischen Philosophie gedieh die zur Philosophie sich erhebende Naturforschung, in der pythagoreischen Philosophie trat die ethische Betrachtung ein und die Eleaten bildeten die Dialektik aus. Physik, Ethik und Dialektik aber sind die Grundbestandtheile der alten Philosophie. Aber diese drei Grundbestandtheile der alten Philosophie waren vor Sokrates nicht in gleicher Weise ausgebildet. Das Universum stellte sich allen vorsokratischen Philosophen wesentlich in der Gestalt der Natur dar.[1]

Die ionischen Naturforscher Thales, Anaximander und Anaximenes erhoben sich nur dadurch zu Philosophen, daß sie die Vielheit der Naturerscheinungen auf die Einheit eines Urstoffes zurückführten. Diesen fand Thales im Wasser, Anaximander in der unbestimmten, aber bestimmter Gestaltungen fähigen Materie (τὸ ἄπειρον),[2] Anaximenes in der Luft. Dieser Urstoff ist Grund, Wesen und Ziel aller Naturerscheinungen. Anaximander nannte zuerst diesen Urstoff Princip (ἀρχή). Das Princip ist ein Vernunftbegriff. Es war die Vernunft, welche diese Philosophen bestimmte, einen Stoff zu suchen, in dem sie Grund, Wesen und Ziel aller Naturerscheinungen fanden. Das Urwasser, die unbestimmte Urmaterie, die Urluft existirten objektiv nicht. Sie waren Vernunftpostulate der Naturphilosophie. So nöthigte denn die Vernunft selbst eine Philosophie, die im Stoffe das Wesen des Universums suchte, das Weltprincip in einer idealen Existenz zu finden.

Einen bedeutenden Schritt über die reale Welt hinaus in das Reich der ideellen that Pythagoras. Nie wird es wohl der geschichtlichen Forschung gelingen, die Urgestalt der pythagoreischen Richtung zu sicherer Anschauung zu bringen.

1. Zeller, Die Philosophie der Griechen I. S. 137.
2. Zeller I. S. 256 ff.

Das bedeutende Uebergangsglied, welches die Fragmente des Philolaus, eines Zeitgenossen von Sokrates, zwischen der älteren und späteren Gestalt des Pythagoreismus bilden, unterliegt kritischen Bedenken.[1] Nur das ist gewiß, daß Pythagoras das Princip der Dinge in der Zahl fand. Also nicht mehr im Reiche des Stoffes sucht Pythagoras das Wesen der Natur, sondern in der quantitativen Form desselben, welche der Geist aus der ihm immanenten Denkform (Kategorie) der Quantität bestimmt. Ihm war die Quantität sowohl eine objektive Existenz als eine Gedankenbestimmung. Aber nicht blos die Wesenheit der Dinge war Pythagoras die Zahl, sondern auch das sittliche Maß. Die Philosophie des Pythagoras hatte einen ethischen Charakter. Wo aber die Philosophie den Boden sittlichen Handelns betritt, nimmt sie naturgemäß einen dogmatischen Charakter an. Und so erklärt sich die Auktorität, welche Pythagoras forderte und empfing. Als Meister sittlichen Handelns erschien er Aristoteles (Magn. Mor. I. 1.) als ein Vorläufer des Sokrates. Der Gedanke aber, daß die Zahl aller Dinge Wesen, alles Lebens Norm sei, entsprach auch der dorischen Religionsansicht.[2] Dem aristokratischen, zum Positiven geneigten, auf Restauration gerichteten Charakter des Pythagoras war das Streben naturgemäß, seine philosophische Gottesidee an die überlieferte Religion anzuknüpfen. Was in der pythago-

1. Schaarschmidt, Die angebliche Schriftstellerei des Philolaus und die Bruchstücke der ihm zugeschriebenen Bücher 1864.

2. Müller, Die Dorier I. S. 365: „Im Innern dieser Philosophie ruht immer die Grundansicht, das Wesen der Dinge liege im Maße, dem Verhältnisse, der geregelten Form — daher beachtet sie das die Form Erfüllende, Stoffartige wenig. Diese Abstraktion von dem Materiellen hat aber eben die apollinische Religion auch und hebt den Begriff der Ordnung, Uebereinstimmung, Gesetzmäßigkeit überall hervor und sieht in diesem das Wesen und die Wirklichkeit der Gottheit."

reischen Richtung an das Christenthum erinnert, ist erstlich die gläubige Hingabe, die sie fordert, zweitens die Auktorität des Pythagoras, der wie ein Prophet dasteht, und endlich das Ziel sittlicher Erneuerung des Volkslebens, welches sich der Bund der Pythagoreer setzt. Gewiß war der letzte Zweck dieses Bundes nicht ein blos politischer,[1] aber in der Natur einer ethischen Philosophie lag das Streben, auf die Sittlichkeit des Volkes einzuwirken.

Noch tiefer in die ideelle Welt drangen die Eleaten ein. Ihnen ist das Sein das Wesen der Dinge. Was aber nennen sie Sein? Verstehen sie unter dem Sein die Substanz der Welt, also eine objektive Existenz, oder den metaphysischen Begriff des Seins? Diese Frage legte sich Aristoteles vor, als er die eleatische Richtung in seiner Metaphysik kurz charakterisirte (I. 5.). Er schreibt Xenophanes und Melissus ein noch ungebildetes Philosophiren zu. Xenophanes habe sich über jene Frage nicht ausgesprochen, indem er im Hinblick auf das Weltall Gott zu dem Einen gemacht habe. Parmenides habe das Sein mehr als einen Begriff, Melissus als eine materielle Existenz gedacht. Wir können nicht zweifeln, daß die Eleaten, ausgehend von der Welt, die sich ihnen wie allen vorsokratischen Philosophen als Natur darstellte, von der Vielheit derselben zu einer letzten Einheit, von der Bewegtheit derselben zu einer unbewegten Substanz sich also erhoben haben, daß ihnen das Seiende die wesenhafte Existenz der Welt war. Die Welt war ihnen das Seiende, das Eine, das Wesenhafte. So war ja auch den drei ersten Jonikern der Urstoff, so den Pythagoreern die Zahl das Wesen der Dinge. Das aber ist nicht minder gewiß, daß

1. Wie Krische, De societatis a Pythagora in Crotoniatarum urbe conditae scopo politico (1830) nachweisen wollte.

sie das objektive Sein aus dem Begriffe bestimmt haben. Es war die Vernunft, deren Kategorie ja das unendliche Sein ist, welche sie trieb, ein unbedingtes, unwandelbares, einheitliches Sein zu fordern. Sie gab dem objektiv Seienden den Charakter des absoluten Seins. Sie bestimmte das Wesen der Dinge aus dem Vernunftbegriff. Diese Macht der Abstraktion, dieser kühne Idealismus, der die erscheinende Welt für Schein erklärt, und nur die dem Begriff entsprechende Welt für das Wahre, hängt unzweifelhaft mit der sittlichen Energie zusammen, welche die Eleaten im Leben bewiesen. Es war der sittliche Ernst, der Xenophanes zum Bruche mit dem Volksglauben trieb; die Lebensstrenge des Parmenides war zum Sprichwort geworden (Ceb. pict. c. 2.); Melissus war Staatsmann und Feldherr (Diog. Laërt. IX. 24.); Zeno lebte und starb für die Freiheit (Strab. VI. 1.). Diese Energie der Wahrheit war es nun auch, welche den Vater der eleatischen Philosophie, Xenophanes, trieb, den Gott seiner philosophischen Ueberzeugung an die Stelle der Götter des Volksglaubens zu setzen. Er tadelte Homer und Hesiod, daß sie den Göttern Dinge andichteten, die Menschen schimpflich seien: Stehlen, Ehebrechen, Betrügen (Sext. Emp. adv. Math. IX. 193.). Es ist ein Wahn, den Göttern Entstehung und Tod (Arist. Rhetor. II, 23.), menschliche Gestalt und menschliches Denken (Clem. Strom. V. 144.) zuzuschreiben. Nur Einen Gott giebt es, unter Göttern und Menschen den Höchsten, der ganz sieht, ganz wahrnimmt, ganz hört (Sext. Emp. IX. 144.). Solche Worte legen den Gedanken nahe, daß Xenophanes unter Gott eine von der Welt verschiedene göttliche Persönlichkeit verstanden habe.[1] Schwerlich aber läßt sich

1. So scheint Ueberweg, Grundriß der Philosophie (6. A. 1880) I, S. 62, anzunehmen.

Xenophanes von seinen Nachfolgern in diesem Punkte trennen. Eine unbefangene Würdigung der hierher gehörenden Stellen bei Aristoteles (Met. I. 3. 5.), Theophrast (Simpl. ad Ar. Phys. f. 5.) und Timon (Sext. Emp. hypot. Pyrrh. I. p. 224.) bringt das Resultat, daß Xenophanes Gott für die Einheit aller Erscheinungen der Natur gehalten hat.[1]

In dem Streben der drei ersten ionischen Philosophen nach dem Princip der Natur liegt der Keim des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes. Der auf sittlicher Grundlage ruhende Gottesbegriff der Pythagoreer erinnert an den moralischen Beweis. Der Schluß endlich der Eleaten von dem metaphysischen Sein auf das reale Sein ist die Grundlage des ontologischen Beweises. Gemeinsam diesen drei grundlegenden Richtungen ist die Erkenntniß, daß das Princip der Natur eine einfache Einheit sei. Aber die Natur ist nicht blos Stoff, sondern auch Kraft: Thales, Anaximander und Anaximenes haben sich den Urstoff belebt und beseelt gedacht (Hylozoismus). Aus der Zahl lassen sich weder die Stoffe noch die Kräfte ableiten. Die Eleaten konnten die Naturerscheinungen in eine Einheit auflösen, aber aus dieser Einheit die Naturerscheinungen nicht erklären. Principien waren gefordert, aus denen sich nicht nur die Stoffe, sondern auch

1. Zeller, I. S. 383 ff. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Phil. I. S. 34. Die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Aristoteles zugeschriebenen Schrift De Xenophane Gorgia et Melisso ist noch immer nicht erledigt. Daß der erste Theil (c. 1. u. 2.) nicht von Xenophanes, sondern von Melissus handelt, ist allgemein anerkannt. Dagegen glaubte man den Inhalt des zweiten Theils nicht Xenophanes, sondern Zeno zuschreiben zu müssen. So Ueberweg (Philol. VIII. S. 104 ff.) und Zeller (I. S. 373). Jener aber urtheilte später (Grundriß I. S. 59), daß der Beziehung sowohl auf Xenophanes als auf Zeno gewichtige Gründe entgegenständen. Brandis (Gesch. d. Entw. d. gr. Philos. S. 82) meint aber, daß alle Aussagen des zweiten Theils mit dem, was Xenophanes gelehrt, vereinbart werden könnten.

die Kräfte der Natur erklären ließen. Ein Sein war gefordert, aus dem sich das rastlose Werden der Natur erklären ließ. Dies fand Heraklit im Feuer. Das Feuer ist ihm ein Stoff, der nur ist, indem er sich bewegt. Das Feuer ist ein Grundstoff, der Proceß ist. Aber nicht in Mischung und Trennung besteht dieser Proceß, sondern in steter Verwandlung. Aus dem Feuer wird Wasser, aus dem Wasser Erde, damit aus Erde wieder Wasser, aus Wasser Feuer werde. So ist Alles was ist im ewigen Werden, in welchem sich Entgegengesetztes verbindet. Der Streit (πόλεμος) ist der Vater aller Dinge. Was unbewegt über dem ewigen Wandel der Dinge steht, ist das Gesetz, die Weltordnung, das Schicksal. Heraklit, ein ernst und streng gerichteter Mann, den der rastlose Wechsel alles Seins mit Schwermuth erfüllte, sah in dem Feuer, sofern es das unter allem Wechsel Dauernde war, das Göttliche.[1] Ebensomit überschritt er den Standpunkt der Volksreligion, in der er Vieles, wie die Tagewählerei, die Orgien, die Bilderverehrung tadelnswerth fand. Auch über Homer und Hesiod urtheilte er geringschätzig.

Stoff und Kraft, die bei Heraklit im Elemente des Feuers geeint sind, gehen bei Empedokles auseinander. Alles was Stoff ist führt er auf vier Grundstoffe zurück: Erde, Wasser, Luft und Feuer. Zu diesen Stoffen aber fügt er die Kräfte der Liebe und des Hasses. Die Liebe verbindet, der Haß trennt. Einst hatte in der Weltkugel (σφαῖρος) die Liebe alle Elemente gemischt. Da besonderte sie der Haß zu Einzeldingen. Die Liebe aber vereinigt die Einzeldinge wieder. In

1. In diese Einheit lassen sich wohl die Stellen, in denen er bald das Feuer (Clem. A. coh. 42.), bald den die Welt durchwaltenden Logos (Sext. Emp. adv. mathem. VII. 127.), bald das Gesetz (Stob. serm. III. 84.), bald das Schicksal (Plut. plac. I. 27. Theodor. graec. affec. cur. VI. 13 u. a.) für das Göttliche erklärt, zusammenfassen.

dieser Weltanschauung, deren Fortschritt in der Selbständigkeit liegt, welche die Kraft gegenüber dem Stoffe gewinnt, fand die Religion keinen Anhalt. Weder die Elemente noch die beiden Kräfte konnten das Göttliche sein. Und so wird man sich nicht wundern, wenn uns bei Empedokles eine Religionsanschauung entgegentritt, welche mit seiner philosophischen Weltansicht gar nicht geeint ist.[1] Er trat nicht, wie Xenophanes, dem Volksglauben entgegen. Aber er pries im Eingang seines Lehrgedichtes den selig, der sich über die Volksmeinung von den Göttern erhebe:

Ὄλβιος ὃς θείων πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον,
Δειλὸς δ' ᾧ σκοτόεσσα θεῶν πέρι δόξα μέμηλεν.

Er erhob sich zu dem Gedanken eines menschlichen Augen und Händen unzugänglichen, über menschliche Glieder erhabenen, Alles mit Weisheit durchwaltenden Geistes (bei Ammon. Herm. in Arist. d. interpr. f. VII. A.). Neben diesem Glauben an einen höchsten Geist steht der Glaube an Dämonen, welche, aus einem Zustande seliger Gemeinschaft gefallen, in Pflanzen, Thiere und Menschen sich verhüllt haben, um in ihren besten Vertretern einst zu den Göttern zurückzukehren. Und auch von einem goldenen Zeitalter spricht er. Schwerlich wird man hierin eine mythische Darstellung der philosophischen Weltansicht des Empedokles sehen. Wie in seiner Philosophie Stoff und Kraft, sind in seinem Geistesleben Philosophie und Religion nicht wahrhaft geeint.

Die Vielheit der Erscheinungen hatten die ionischen Philosophen vergeblich aus der Einheit eines Urstoffes erklären wollen. Da bot sich Leucippus und Demokritus der Gedanke, die Vielheit der Dinge aus einer unendlichen Vielheit untheilbarer Urstoffe, die nur quantitativ verschieden sind

1. Zeller, I. S. 547.

(Atome), zu erklären. Was aber trieb diese ursprünglich getrennten Einheiten, sich zu verbinden? Es blieb den Atomistikern nur übrig, eine Bewegung zu postuliren, welche die der Quantität nach gleichartigen einander nahe brachte. Die Welt ist das Produkt des Weltwirbels. Wir sehen hier eine rein mechanische Verbindung von Stoff und Kraft. Diese Weltansicht konnte nur das Resultat einer von religiösen Ueberlieferungen unabhängigen, aufgeklärten Naturbetrachtung sein. Und so kann denn die Frage, welche religiöse Begriffe die Atomistiker hegten, nicht von Bedeutung sein.

Ueberſehen wir noch einmal den Gang der Philosophie, wie wir ihn bisher dargestellt haben, so finden wir, daß man drei Principien aufgestellt hatte, um die Welt zu erklären: das Princip des Stoffes, das der Kraft, das des Begriffes. Anaxagoras war es, der diese Principien zu einer höheren Einheit brachte, indem er lehrte, daß die Welt ursprünglich eine chaotische Mischung homogener Stoffe war, von Aristoteles Homoiomeren (ὁμοιομερῆ, später Homoiomerien) genannt, welche der Weltverstand (νοῦς) in Bewegung setzte, um aus dem Chaos einen zweckmäßig gegliederten Kosmos zu bereiten.[1] Die Grundlage dieser Weltansicht war die Wahrnehmung, daß in der Welt Stoff und Kraft zweckmäßig verbunden sind. So gut als der Stoff und die Kraft, ist auch die zweckmäßige Verbindung beider in der Welt eine Realität. Die Zweckmäßigkeit aber der Natur fordert einen weltbelebenden Verstand. Der Nous des Anaxagoras ist nicht eine welterhabene, unendliche Persönlichkeit, wie der Gott des Theismus. Er ist Geist, sofern er absolut einfache Existenz, Intelligenz und Kraft ist. Aber er ist das der Welt imma-

1. Simpl. ad Arist. Phys. p. 359: πάντα διεκόσμησε νόος. Plato, Phaedo p. 97B. ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν.

nente, das die Welt beseelende, außer Beziehung zur Welt gar nicht denkbare Princip. Dieser Fortschritt von Stoff und Kraft zum Weltgeist ward von dem platonischen Sokrates (Phaedo p. 97 c.) und Aristoteles (Metaph. I. 3.) gebührend gewürdigt. Beide aber vermissen die Durchführung dieses Principes. Aber dies Princip aufgestellt zu haben war von außerordentlichster Bedeutung. Die Philosophie hatte nun ein Princip gefunden, welches Gegenstand religiöser Verehrung sein konnte. Wir können nicht zweifeln, daß Anaxagoras an die Stelle der Götter den Nous gesetzt habe.[1]

Bei diesem Philosophen, der unter allen vorsokratischen Philosophen der Wahrheit am nächsten kam, der einzige Nüchterne, wie ihn Aristoteles genannt hat (Metaph. I. 3.), findet auch die Stellung der Philosophie zur Ueberlieferung ihren klarsten Ausdruck. Ihm war nicht das irdische Vaterland das Höchste. Er nannte den Sternenhimmel sein wahres Vaterland (Diog. Laërt. II. 7. Arist. eth. eud. I. 5.). Was ihn allein das Leben dem Tode vorziehen heiße, sei die Betrachtung (Clem. A. Strom. II. 416.). Und so war denn die Beschuldigung des Atheismus, die sich gegen ihn, den Günstling des Perikles, erhob, vom Standpunkte der griechischen Religion aus angesehen nicht ohne Grund. Es war aber eben, wie wir oben sahen, die Aufgabe der Philosophie, an die Stelle des phantastischen Götterglaubens einen auf Wahrheit gerichteten Glauben zu setzen. Das wollten die Einwohner von Lampsacus, unter denen der aus Athen Gebannte starb, sagen, als sie ihm zu Ehren einen dem Νοῦς und der Ἀλήθεια geweihten Altar errichteten (Ael. V. H. VIII. 19.). Die Zeit der Naturphilosophie war vorüber. Die Philo-

1. Sext. Emp. adv. Math. IX. 6. Stob. Ecl. I. 56. Themist. Orat. XXVI. 317.

sophie, welche in der Natur Geist gefunden hatte, ward auf attischem Boden Geistesphilosophie.

5. Sokrates.

Die Perserkriege brachten allen jonischen Staaten, die an ihnen theilgenommen, ein erstarktes Bewußtsein von dem Rechte griechischen Geistes gegenüber dem morgenländischen, dem attischen Staate aber die Hegemonie. Was den griechischen Geist charakterisirt, ist die Verbindung einer der vaterländischen Ueberlieferung, wie sie sich in Religion, Sitte, Gesetz, Gestalt gegeben hat, pietätsvoll sich anschließenden Gesinnung mit einem Streben, alle Erscheinungen der Natur und des Lebens denkend zu vermitteln. Dieses zweite Element nun tritt besonders im attischen Stamme hervor. Er hatte von Haus aus eine gewisse Schärfe der Auffassung (μυκτὴρ ἀττικός), die durch die Schwierigkeiten des Bodens geweckt, durch die Mannigfaltigkeit der Geisteselemente, die sich hier begegneten, herausgefordert, durch die freie Verfassung, welche der Aristokratie zwar die oberste Macht, allen Bürgern aber Antheil an der Gesetzgebung und Leitung des Staates gewährte, gehoben, besonders aber durch die Schiffahrt begünstigt wurde.[1] War die dem jonischen Geiste, der sich genießlich

1. Auf die den Menschen seiner Heimath entfremdende Macht des Meeres hat schon Plato (De legg. p. 705) hingewiesen. Mit besonderer Feinheit urtheilt Bernhardy, Griech. Litterat. I. S. 307 über diesen Punkt. „Wie die Schöpfung des Staates, so war das Getriebe des attischen Geistes nautisch und von allen den sinnlichen Vorzügen einer momentanen und einzig durch Politik hervorgerufenen seemännischen Existenz begleitet. Einmal durch Flotten gehoben, vom lockenden Umgang mit Fremden und Unterthanen geweckt und schon auf der Pnyx an den Blick über ein wogendes Meer gewöhnt, mußte der Attiker sich mit der raschen Art des Seefahrers befreunden und auf ein unbe-

in die Außenwelt versenkte, naturgemäße Form der Dichtkunst das Epos, die lyrische Poesie aber der dorischen Innerlichkeit gemäß, so mußte die Neigung des attischen Stammes, die Thatsachen des Lebens in Gedanken zu übersetzen, ihren Ausdruck im Drama finden. Aeschylus und Sophokles vertraten noch den Standpunkt der marathonischen Zeit. In Euripides aber trat an die Stelle der überlieferten Pietät eine Alles in Frage stellende Reflexion. Dieses aber war die Frucht des Umschwunges, die sich in den Zeiten des peloponnesischen Krieges vollzog. Ihren philosophischen Ausdruck aber fand die sich entfesselnde Reflexion in den Sophisten.

Das Urtheil über die Sophisten[1] ist dadurch getrübt worden, daß man die Stellung, welche Plato und Aristoteles

grenztes Streben nach außen gerichtet seine Wünsche, Pläne, Entscheidungen in weite Ferne verlegen. Indeß konnte diese Hast und Schwankung von Thun und Lassen sich frühzeitig nur verzehren und in heillosem Mißklang enden, wenn nicht eine stille Tradition, besonders der Ernst des Erziehungswesens, die Würde des einhelligen Familienlebens, die Hoheit der edlen Geschlechter, der Magistrate und Sittenbehörden statt aller andern Gründe den Gemüthern eine tiefe Gesinnung eingepflanzt und sie durch unantastbare Schranken, durch geheiligte Bilder und Sagen vor pöbelhaftem Gelüste bewahrt hätte." Wir haben diese Stelle abdrucken lassen, weil sie die im Texte ausgesprochene Zweiheit im attischen Charakter so klar als schön ausspricht.

1. Vom weltgeschichtlichen Standpunkte aus: Grote (Hist. of Greece VIII. S. 474 ff.) und Curtius (Griechische Geschichte III. S. 89 ff.); im Zusammenhange der Geschichte der Philosophie besonders: Hegel (Gesch. d. Phil. II. S. 5 ff.), Brandis (Handb. d. Gesch. d. gr.-röm. Phil. I. S. 516 ff., Gesch. d. Entwickelungen d. gr. Phil. I. S. 204 ff.) und Zeller (Die Philosophie der Griechen I. S. 720 ff.); monographisch: Geel, Hist. cr. Sophistarum, qui Socratis aetate Athenis floruerunt, Rheno-Traj. 1823. Schanz, Die Sophisten, 1867. Siebeck, Ueber Sokrates Verhältniß zur Sophistik (Untersuchungen zur Philosophie der Griechen 1873). Daß Alle, welche Sokrates und Plato (wobei bes. Hermann, Gesch. u. System d. plat. Philosoph. S. 179 ff. in Betracht kommt) behandelt haben, auch auf die Sophisten eingegangen sind, versteht sich von selbst.

zur Sophistik einnahmen, für maßgebend erklärte. Man darf aber nicht vergessen, daß wie das Wort Sophist, welches ursprünglich einen Unterrichteten bedeutete, von Haus aus einen guten Klang hatte, welchen Protagoras, der sich zuerst einen Sophisten nannte (Plat. Prot. p. 316. 349.), wohl zu verwerthen wußte, so auch die ganze Erscheinung der Sophisten in der Entwickelung des griechischen Geisteslebens begründet war. In der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts trat, wie wir sahen, an die Stelle lebensvoller Unmittelbarkeit, künstlerischer Produktivität und durch die Erfahrung bewährter Erbweisheit ein von Selbstbewußtsein, Berechnung und Principien ausgehendes Denken, Reden, Handeln. Dies aber bedurfte der Schulung. Da nun die vom Staate geforderte und geleitete Erziehung den Ansprüchen des Lebens nicht mehr gewachsen war, mußten Männer, welche Jünglinge nicht nur in Tugend, Staatskunst, Beredsamkeit, sondern auch in Naturwissenschaften, Grammatik und Kunstfertigkeiten aller Art unterrichteten, freudige Aufnahme finden. So kam in das Wort Sophist, welches eigentlich einen Unterrichteten bedeutet, die Nebenbedeutung eines Unterrichtenden d. h. eines Lehrers. Thatsächlich waren die Sophisten wandernde Geisteskünstler, welche für Geld Unterricht ertheilten. Diese Seiteneigenschaft derselben aber schlug man bald zum Wesen. Xenophon (Mem. I. 6, 13.) und Plato (Prot. p. 316 u. ö.) verstehen unter Sophisten Männer, die für Geld unterrichten. Waren Sophisten ursprünglich Weise, so verstand man nun unter ihnen Solche, die aus der Weisheit ein Gewerbe machen. Aehnlich ist es ja unter uns mit dem Worte Litterat gegangen. Man mag die Sophisten die fahrenden Litteraten jener Zeit nennen. Aus Abdera kam Protagoras, aus Leontium Gorgias, aus Keos Prodicus, aus Elis Hippias, aus Chalkedon Thrasymachus u. s. w. nach Athen. So verschieden nun,

wie schon bemerkt ward, die Gegenstände waren, in denen die Sophisten unterwiesen — von der Vielseitigkeit des Wissens macht am meisten Hippias Profession — so verschieden waren auch die Standpunkte der Sophisten. Gorgias hat von den Eleaten und Empedokles, Protagoras von Heraklit gelernt. Dies Verhältniß aber giebt ihnen nicht den Charakter. Sie bringen ein neues Ferment in die philosophische Entwickelung. Dies aber hängt mit ihrer Stellung im Leben zusammen. Zwei Elemente, so sahen wir, bestimmen das attische Leben: Tradition und Reflexion. In dies letztere Element, das sich von dem ersten ablösen will, setzen die Sophisten ein. Sie vertreten den Standpunkt einer mit dem überlieferten Glauben, der überlieferten Sitte, den überlieferten Gesetzen u. s. w. brechenden Reflexion. Sie sind, wie man allgemein urtheilt, die Aufklärer ihrer Zeit. Sie setzen der in die Welt der Ueberlieferung eingegangenen objektiven Vernunft die subjektive Vernunft entgegen. Sie gehen von dem Grundsatze aus, daß Alles im Leben von der Art abhängt, wie man es denkt. Das ist der Sinn des bekannten Wortes, welches der Erste aussprach, der sich Sophist nannte, Protagoras: Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Das Recht dieses Grundsatzes sagte den Sophisten ein kritischer Blick auf die Philosophen vor ihnen. Woher kam denn die Verschiedenheit der Resultate der Philosophen vor ihnen anders als von der Verschiedenheit der Standpunkte im Denken? Die Urelemente der Joniker, die Zahl der Pythagoräer, die Atome des Demokritus, das Sein der Eleaten, das Werden Heraklit's, der Weltverstand des Anaxagoras waren Produkte des Denkens. Wer also das Reich der Erkenntniß erschließen will, muß vorerst den Schlüssel betrachten: das Denken. In dieser Erkenntniß der Sophisten lag unstreitig ein Fortschritt. Ist Philosophie die Wissenschaft des Seins, so hat sie nicht blos

das Sein (Realphiloſophie), ſondern auch das Wiſſen (Formalphiloſophie) zu betrachten. Dieſe Nothwendigkeit erkannten die Sophiſten. Sie wieſen die philoſophiſche Betrachtung von der Außenwelt in die Innenwelt des Denkens. Indem ſie aber ſich die Aufgabe ſtellten, Jünglinge für den Dienſt des Vaterlandes zu bilden, erhoben ſie ſich von der Betrachtung der Natur zur Erkenntniß des Geiſteslebens der Menſchen. Nach beiden Seiten aber bahnten ſie Sokrates den Weg. Sie bilden ein nothwendiges Mittelglied zwiſchen der Naturphiloſophie und Sokrates. Die Sophiſten aber fanden in demſelben Manne, in dem ſich ihr berechtigtes Streben erfüllte, den unerbittlichen Richter ihrer Schattenſeiten. Der Grundſatz nämlich, daß der Menſch das Maß aller Dinge ſei, war ähnlich wie der Grundſatz des Carteſius: Klarheit iſt der Maßſtab der Wahrheit, den Aufklärern des 18. Jahrhunderts, den Sophiſten der Ausdruck des Strebens auf Grund ſubjektiven Raiſonnements alle poſitiven Geſtalten des Lebens aufzulöſen. Was ſie Denken nannten, war in der That nur ſubjektives Meinen. Die Dinge ſind, wie ſie ſich dem Einzelnen in der unmittelbaren Wahrnehmung darſtellen. Nun aber iſt es eine Thatſache, daß ſie ſich Verſchiedenen verſchieden darſtellen. Folglich giebt es keine allgemeingültige Wahrheit. Protagoras ſchrieb nach Ariſtoteles (Met. III. 2, 32.) ſelbſt den mathematiſchen und aſtronomiſchen Sätzen nur ſubjektive Wahrheit zu. Sind, wie Heraklit ſagt, die Dinge im ewigen Fluß, ſo iſt ebenſomit auch alle Erkenntniß eine fließende. Und ſo weiß man denn auch von den Göttern nichts Gewiſſes (Diog. L. IX. 51.). Gorgias leugnete alles objektive Sein, alle objektive Erkenntniß, alle objektive Mittheilbarkeit der Wahrheit. Mit dem Grundſatze aber der unendlichen Subjektivität der Erkenntniß hing auf das Engſte der Grundſatz durchaus ſubjektiver Willensziele zuſammen.

Diese in der Fremde geborenen Sophisten, die von einem Orte zum andern zogen, da heimisch wo sie Schüler, durch sie Geld und Ruhm fanden, konnten natürlich nicht im Vaterlande das Höchste suchen. Sie verfolgten persönliche Ziele. Sie suchten ihren Nutzen. Menschen aber, die im Leben nur auf ihren persönlichen Vortheil gerichtet sind, erklären sich auch die höchsten Lebenserscheinungen aus Zweckmäßigkeitsgründen. Selbst Prodikus meinte, daß die Menschen das, was ihnen Nutzen gebracht habe: Sonne und Mond, Flüsse und Quellen, Brot und Wein, Wasser und Feuer zu Göttern erhoben haben (Sext. Math. IX. 18.). Kritias sah in der Religion die Erfindung eines klugen Kopfes, der zur Abwehr geheimer Sünden, gegen die das Gesetz nichts vermöge, den Glauben an göttliche Zeugen im Himmel verbreitet habe (Sext. Math. IX. 54.). In der Erzählung des Protagoras bei Plato (p. 320 sq.) aber sind die Götter, welche die menschliche Gesellschaft nach Zweckmäßigkeitsgründen organisiren, doch nur eine mythische Hülle menschlicher Zweckmäßigkeitsgründe.

Was Sokrates in der Geschichte der Philosophie bedeutet, wird nur der verstehen, welcher das Verhältniß desselben zu den Sophisten zu würdigen weiß. Sokrates, der Sohn einer Zeit, in welcher die Ueberlieferung der Reflexion weicht, theilt mit den Sophisten den Grundsatz, daß das Denken die Norm aller Wahrheit und alles Lebens sei. Nach dieser Seite erntete er, was die Sophisten gesäet hatten. Aber er tritt auf das Entschiedenste der alle objektive Wahrheit und alle objektiven Willensziele auflösenden Subjektivität derselben entgegen, indem er ein allgemeines Denken fordert, welches der Dinge Wesen in den Begriffen sieht, und ein von der Vernunft bestimmtes Wollen, welches auf Tugend gerichtet ist. Betrachten wir zuerst die theoretische und dann die praktische Stellung des Sokrates.

Der normale Grieche giebt sich, wie wir sahen, reflexionslos der Wahrheit hin, die ihm die vaterländische Ueberlieferung bietet. Dieser objektiven Wahrheit setzten die Sophisten das subjektive Meinen des Einzelnen entgegen. Allein diese persönliche Ueberzeugung der Sophisten war, mit Kant zu reden, nicht minder dogmatisch als die vaterländische Wahrheitstradition. Dies erkannte Sokrates. Was der Mensch unmittelbar weiß, das ist nicht das Wissen der Wahrheit. Aller Weisheit Anfang ist das Bewußtsein nichts zu wissen. Dies Bewußtsein des Nichtwissens aber darf man nicht der Demuth eines Menschen vergleichen, der gegenüber der wissenschaftlichen Virtuosität Anderer die Grenzen und Mängel seines Wissens erkennt. Sokrates sah das Wissen, dessen sich die Wissenden aller Art berühmten, für Scheinwissen an. Er war überzeugt, daß die Wissenden von Profession so wenig wüßten, als er selbst, der sich Allen als einen Nichtwissenden darstellte. Ich bin mir bewußt, bekennt er in der Apologie, weder im Großen noch im Kleinen etwas zu wissen. Jener und ich wissen eigentlich nichts. Jener aber glaubt etwas zu wissen, da er doch nichts weiß, ich aber, der ich ebenfalls nichts weiß, glaube auch nicht etwas zu wissen. Und darin bin ich weiser als er. Nachdem Sokrates nun den Sinn des Orakelspruches, der ihn den Weisesten genannt hatte, in dieser Selbsterkenntniß seiner Unwissenheit gefunden hatte, machte er es sich zur Aufgabe, durch Dialektik Alle, die sich auf ihr Wissen verließen, zu dem Bekenntniß des Nichtwissens zu nöthigen. Vor Allem war sein Absehen auf die Sophisten gerichtet. Er brauchte das Mittel, mit dem die Sophisten das überlieferte Wissen aufzulösen suchten, nämlich die Dialektik, mit unendlich überlegener Meisterschaft gegen die Sophisten, um ihnen das Bekenntniß, das was sie zu wissen vorgaben eigentlich nicht zu wissen, mit unerbittlicher Folge-

richtigkeit des Denkens abzuringen. Hatten die Sophisten durch dialektische Zersetzung die Ueberlieferung aufgelöst, um an ihre Stelle einen aufklärenden Dogmatismus zu setzen, so weiß Sokrates aus den mit dreister Sicherheit hingestellten Behauptungen der Sophisten Stricke zu bereiten, welche die Sophisten dergestalt umschnüren, daß sie sich zuletzt nur mit dem Bekenntniß ihres Nichtwissens retten können. Die Ironie ist nicht eine zufällige Eigenschaft des Sokrates, sondern gründet sich auf das Princip des Nichtwissens und steht im Dienste des Strebens des Sokrates auf dieser Grundlage das wahre Wissen zu erbauen. Denn nicht das Ziel, sondern nur der Anfang des wahren Wissens ist das Bewußtsein des Nichtwissens. Wer zur Erkenntniß gekommen ist, daß das unmittelbare und überlieferte Wissen nicht das wahre ist, der soll auf dem Wege der Induktion sich zu den Begriffen erheben, welche das Wesen der Dinge erschließen. In diese beiden Stücke, in das induktive Streben sich aus dem Einzelnen durch empirische Betrachtung zum Allgemeinen zu erheben, dies Allgemeine aber begrifflich zu erkennen, setzt Aristoteles das eigenthümliche Verdienst des Sokrates (Met. XIII. 4. vgl. I. 6. XIII. 9. u. ö.). Also nicht wie sie sich der sinnlichen Wahrnehmung aus den überlieferten Meinungen darstellen, sondern wie sie dem das Allgemeine denkende Geiste sich offenbaren, enthüllen die Dinge uns ihr Wesen. An die Stelle also des sophistischen Grundsatzes: Der (einzelne) Mensch ist das Maß der Dinge, setzt Sokrates den Grundsatz: Der Mensch hat als Vernunftich in den Begriffen Wesen und Wahrheit der Dinge.

Wie nun der Mensch als allgemeines Ich denken soll, so soll er auch als allgemeines Ich handeln. Auch hier hat Aristoteles den Mittelpunkt getroffen, wenn er sagt (Eth. Nic. VI. 13.): Sokrates glaubt, daß alle Tugenden Erkenntnisse seien. So lehrt Sokrates sowohl bei Xenophon (Mem.

I. 1, 16. III. 9. 4.) als bei Plato (Prot. p. 329.). Unter Tugend versteht Sokrates das von der Vernunft ausgehende und auf das Gute gerichtete Wollen und Thun. Nicht was der Mensch als Einzelwesen unmittelbar will ist Tugend, sondern ein Wollen, das im Allgemeinen seinen Grund und sein Ziel hat. Das Gute ist eben der allgemeine vernunftgemäße Zweck. Was aber dem Menschen als Vernunftwesen gut ist, das ist ihm auch wahrhaft nützlich. Was bei Sokrates' Nachfolgern, zuerst den Cynikern und Cyrenaikern, später den Stoikern und Epikureern auseinander fiel: Tugend und Glück, ist bei Sokrates noch geeint.[1] Man wird also die sokratische Philosophie in den Satz fassen können: Denke und handle als allgemeines oder als Vernunftich.

Worin der Schwerpunkt der Sendung des Sokrates in der alten Philosophie, in der alten Welt überhaupt liegt, darüber ist von Alten und Neueren gar verschieden geurtheilt worden. Was sich dem ersten Blick bietet, ist, daß er die Philosophie von der Betrachtung der Natur zur Betrachtung des menschlichen Lebens überleitete. Das spricht in seiner einfachen Weise Xenophon in seinen Denkwürdigkeiten aus (I. 1, 16.): Ueber menschliche Angelegenheiten unterredete er sich immer, indem er untersuchte, was fromm und was gottlos, was schön und was häßlich, was gerecht und was ungerecht, was Besonnenheit und was Tollheit, was Tapferkeit und was Feigheit, was Staat und was ein Staatsmann, was Obrigkeit und was ein Oberer sei und andere Dinge, deren Kenntniß den Menschen schön und gut, deren Unkenntniß sie aber zu Sklaven mache. Man kann es immer von Neuem lesen, das allbekannte Wort Cicero's: Ab antiqua

1. Siebeck, Untersuchungen über die Philosophie der Griechen. S. 26 ff. M. Heinze, Der Eudämonismus der griechischen Philosophie. Erste Abth. S. 73.

philosophia usque ad Socratem, qui Archelaum, Anaxagorae discipulum, audierat, numeri motusque tractabantur, et unde omnia orirentur quove reciderent, studioseque ab his siderum magnitudines, intervalla, cursus anquirebantur et cuncta coelestia. Socrates autem primus philosophiam devocavit a coelo et in domos etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere. Indem Sokrates der Philosophie im Geistesleben der Menschheit ein höheres Objekt anwies, brachte er zugleich die Philosophie dem Geistesleben der Menschheit näher. Die Philosophie macht seit Sokrates den Anspruch die Meisterin des Lebens zu sein.

Das nun ist es, was zu alten Zeiten so Viele zu Sokrates gezogen hat, daß er kein Mann schulmäßigen Grübelns, sondern ein Mann des Lebens war, der mit klarem Wahrheitssinn und mit moralischer Weihe unter seinem Volke steht, ein wahrer Volksphilosoph. Diese Seite ist es, welche an der Hand Xenophons besonders die Aufklärung hervorhob.[1] „Sein geistiger Gehalt" — so läßt Schleiermacher treffend diesen Standpunkt urtheilen[2] — „sei mehr religiös gewesen als tiefsinnig, seine Bestrebungen mehr die eines guten Bürgers auf die Verbesserung des Volkes und vornehmlich der Jugend gerichtet, als die eines Weltweisen. Kurz er wird dargestellt als ein Virtuose des gesunden Menschenverstandes und der in jedem Unverdorbenen mit diesem verbundenen

1. In diesem Sinne haben Eberhardt (Neue Apologie des Sokrates 1767, 2 Bde.), Wiggers (Sokrates als Mensch, Bürger und Philosoph 1811), Delbrück (Sokrates 1819), van Heusde (Characterismi principum philosophorum veterum, Socratis, Platonis, Aristotelis 1839) u. A. Sokrates charakterisirt. Selbst Ritter (Gesch. d. Phil. II. S. 36 ff.) zahlt diesem Standpunkt noch seinen Tribut.

2. Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen (WW. z. Ph. III. 2. S. 287 ff.)

ſtrengen Rechtlichkeit und Menſchenfreundlichkeit: dies Alles jedoch verſetzt mit einem leiſen Anhauch von Schwärmerei.“ Schleiermacher verkennt nicht, daß dieſe Auffaſſung einen gewiſſen Anhalt an Xenophon habe. Aber er beſtreitet nachdrücklich, daß Xenophon im Stande geweſen ſei die philoſophiſche Bedeutung von Sokrates zu erfaſſen. „Wenn man dem Xenophon glaubt, und dieſes muß man dem gleichzeitigen Apologeten glauben, daß Sokrates ſeine ganze Zeit an öffentlichen Orten zugebracht, und man will annehmen, er habe ſich immer mit Reden, ſeien ſie auch ſchöner geweſen, bunter und blendender, aber immer mit Reden von dieſem Gehalt beſchäftigt, und die nur in der Sphäre ſich bewegten, über welche die Denkwürdigkeiten nicht hinausgehen: ſo begreift man nicht, wie Sokrates in ſo vielen Jahren nicht den Markt und die Werkſtätten, die Spaziergänge und die Gymnaſien entvölkert habe durch die Furcht ſeiner Gegenwart und wie ſich in der naiven niederländiſchen Manier des Xenophon die Ermüdung der Unterredner nicht noch ſtärker ausſpricht als hie und da wirklich geſchieht.“[1] Schon vor Schleiermacher's Abhandlung über Sokrates (1815) hatte Diſſen[2] auf die Unmöglichkeit hingewieſen, den Meiſter, auf den Geiſter wie Plato ihre Gedanken zurückgeführt haben, auf das Xenophontiſche Bild zu reduciren. Durch die von Diſſen und Schleiermacher ausgegangenen Anregungen kam zum Bewußtſein, daß wenn auch Plato ſeinen Meiſter nicht ſtreng geſchichtlich gezeichnet habe, ſondern idealiſirt, das Geſamtbild deſſelben doch richtiger ſei als das, welches Xenophon aus ſeinem beſchränkten Geſichtskreis entworfen. Schleiermacher

1. A. a. O. S. 295.

2. De philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita 1812.

nun setzte das Eigenthümliche und Epochemachende in der Lehre des Sokrates in die Idee des Wissens, das sich zwar bei ihm noch nicht zum System erhoben, aber den Universalismus der nach ihm auftretenden Systeme im Keim enthalten habe.

Eine neue Wendung gab der Frage nach der unterscheidenden Eigenthümlichkeit des Sokrates Hegel.[1] Sokrates, so urtheilt Hegel, überschritt mit dem Standpunkte des Denkens das substanzielle Griechenthum, betrat den Boden der Subjektivität, stand ebendeshalb mit den Sophisten auf im Wesentlichen gleicher Grundlage, gab dadurch dem Aristophanes, der im Scherz der Komödie den Ernst des alten, marathonischen Griechenthums vertrat, die Waffen gegen sich in die Hand und forderte die Anschuldigung seiner Ankläger, daß er neue Götter einführe uud die Jugend verderbe, heraus. Diese Aufstellung mußte natürlich einen energischen Widerspruch hervorrufen, der an Männern wie Süvern und Brandis sehr sachkundige Vertreter fand.[2] In diesem Streite ist offenbar von beiden Seiten gefehlt worden. Hegel hatte vollkommen Recht, wenn er gegenüber dem normalen Griechenthum, nach welchem der Einzelne von der vaterländischen Ueberlieferung bestimmt wird, die sokratische Richtung, in welcher der Einzelne sein vernünftiges Denken zum Maß-

1. Noch ehe die Ansicht des Meisters aus seinen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie (II. S. 42 ff.) bekannt war, hatten Schüler desselben sie schon ausgesprochen. So v. Henning, Principien der Ethik S. 40 ff. und Rötscher, Aristophanes und sein Zeitalter 1827. Auf diesem Wege ging noch weiter: Forchhammer, Die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär 1837.

2. Süvern, Ueber Aristophanes Wolken 1826. Brandis, Ueber die vorgebliche Subjektivität der Sokratischen Lehre (Rhein. Mus. II. 2.). Zu dieser Auffassung bekennt sich auch Ritter, der Sokrates einen vollkommenen Griechen nennt, dessen bewegendes Princip seine alterthümliche Religiösität gewesen sei (Gesch. d. Phil. II. S. 36. 39.).

ſtab der Wahrheit macht, für einen ſubjektiven Standpunkt erklärte, der mit der Sophiſtik in principieller Gemeinſchaft ſtehe. Daß im Unterſchiede von dem rein ſubjektiven Denken der Sophiſten das ſokratiſche Denken, welches auf die Begriffe gerichtet iſt, ein objektives iſt, hebt die Subjektivität des ganzen Standpunktes gegenüber dem Volksgeiſte nicht auf. Da man allgemein die Sophiſten die Aufklärer ihrer Zeit nennt, wird man einen vergleichenden Blick in das Jahrhundert der Aufklärung nicht für unberechtigt erklären. Gegenüber dem auf Offenbarung ſich gründenden Kirchenglauben iſt der Vernunftglaube ſowohl der franzöſiſchen Freigeiſter, als der von Kant ausgehenden Philoſophie ein ſubjektiver Standpunkt. Aber zwiſchen den franzöſiſchen Freigeiſtern, die auf den Trümmern aller Ueberlieferung in Kirche und Staat ihr luftiges Ideenreich erbauen wollten, und der deutſchen Philoſophie ſeit Kant, die, was ſie im ernſten Streben nach Wahrheit gefunden hat, an die poſitiven Mächte des Lebens anlehnt, iſt ein großer Unterſchied.[1] So ungerecht es wäre, Kant und ſeine Nachfolger Freigeiſter zu nennen, ſo ungerecht wäre es, Sokrates auf gleiche Linie mit den Sophiſten zu ſtellen, weil er das Vernunftprincip mit ihnen theilt. Daß Ariſtophanes in ſeinen Wolken Sokrates mit Allem was er an den Philoſophen ſeiner Zeit Lächerliches wußte, ausſtattete, darf nicht Wunder nehmen, da es ihm nur darum zu thun war, die Philoſophie, die er als eine Geſtalt des modernen Griechenthums principiell bekämpfte, an ihren Widerſprüchen komiſch untergehen zu laſſen. Daß Sokrates Naturforſchung treibe, die Sprünge der Flöhe berechne, fremde Habe gelegentlich einſtecke, ſich mit grammatiſchen und ſynonymiſchen Unterſuchungen befaſſe, ſeine Schüler zu betrügeriſcher Beredſam-

1. Den ſpecifiſchen Unterſchied des Sokrates von den Sophiſten ſtellt Brandis a. a. O. S. 102 mit großer Klarheit dar.

keit anleite, den Götterglauben lächerlich mache: das hat sicher Aristophanes selbst nicht geglaubt. Es kann ja nicht zweifelhaft sein, daß Aristophanes der Frivolität seiner Zeit, die er bekämpfte, selbst nicht geringen Tribut gezahlt hat.[1] Er wählte die allbekannte, durch und durch originelle, vielgeachtete und vielgehaßte, durch so manche Eigenthümlichkeiten und Abnormitäten den Spöttern bequeme Persönlichkeit des Sokrates, um seinem Zwecke einen eigenthümlichen Reiz zuzuwenden. Das Wahre in dem ungerechten Spott des Aristophanes ist, daß, vom Standpunkt des alten Griechenthums aus angesehn, die philosophische Richtung in das auflösende Element subjektiver Reflexion einsetzte, dieser Bruch der Subjektivität aber mit der vaterländischen Sittlichkeit sich auch in der äußeren Erscheinung des Sokrates darstellte, in dem das Aeußere und das Innere sich trennten. Nennt ihn doch auch sein Lobredner Alcibiades eine Göttergestalt in einer Silenshülle.[2] Das Todesurtheil endlich, welches über Sokrates ausgesprochen ward, war die Frucht der Feindschaft, die sich Sokrates ohne Schuld zugezogen hatte, erklärt sich aus der nach dem Sturz der dreißig Tyrannen eingetretenen demokratischen Reaktion, die an der aristokratischen Gesinnung des Sokrates Anstoß nahm und in diesem Urtheil durch die aristokratische Haltung des Sokrates vor Gericht noch bestärkt ward, hing an einer unbedeutenden Majorität und ruhte auf offenbar unwahren Beschuldigungen. Sokrates, selbst ein dem Vaterlande treu ergebener Bürger, unterwies die Jugend, die sich ihm ergab, in der Furcht der Götter und im Gehorsam gegen die Gesetze.[3]

1. Droysen, Des Aristophanes Werke (2. A.) I. S. 175 ff.
2. Symp. p. 215.
3. Besonders eingehend: Zeller II. S. 130 ff. Alberti, Sokrates S. 15 ff.

Die Neuzeit hat sich die rein historische Darstellung des Sokrates und der Sokratik zur ernsten Aufgabe gemacht.[1] Eine so große Persönlichkeit aber wie Sokrates, legt immer von Neuem die Aufgabe nahe, ihre Bedeutung nicht blos im Reiche der alten Philosophie, sondern der Menschheit überhaupt zu erfassen. Wer aber die Stellung des Sokrates in der Menschheit würdigen will, kann nicht umhin, auf das Verhältniß desselben zum Christenthum einzugehen.[2] Jedenfalls ist dies unsere Aufgabe. Uns aber stellt sich, wie wir oben grundlegend sahen, die Frage so: Welche Stellung nimmt Sokrates in der Heilsvorbereitung der alten Welt ein?

Zuerst kommt in Sokrates in besonderer Weise die Nothwendigkeit zur Erscheinung, daß der Einzelne sich von dem überlieferten Heidenthum ablösen mußte, um von dem Streben nach Wahrheit zum Bedürfniß einer neuen gottgeoffenbarten Religion der Wahrheit geführt zu werden. Der griechische Götterglaube war ein im Volksgeiste wurzelnder Phantasieglaube. Wer nun an einen Fortschritt zur Wahrheit in der Menschheit glaubt, was man doch allgemein voraussetzen darf, der kann diesen auf dem Boden Griechenlands nur in dem mehr und

1. Unter den bekannten Lehrbüchern von Ritter, Brandis, Erdmann, Ueberweg u. s. w. nimmt unstreitig Zeller's (II. 1.) Behandlung des Sokrates die erste Stelle ein. Außerdem: Lasaulx, Des Sokrates Leben, Lehre und Tod 1857. Alberti, Sokrates 1859. Siebeck, Ueber Sokrates Verhältniß zur Sophistik (Unters. z. Philos. d. Gr. 1873).

2. Wir nennen aus der neueren Litteratur nur: Hanne, Sokrates als Genius der Humanität 1841. Carriere, Sokrates und seine Stellung in der Geschichte des menschlichen Geistes (Westermann's Monatsh. 1864). Baur, Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus 1837. Seibert, Sokrates und Christus (Päd. Arch. Hrsgb. v. Langbein 1859, S. 29 ff.). Rougemont, Sokrates u. Christus 1865.

mehr erwachenden Streben nach einem dem Organ der Wahrheit d. h. der Vernunft entsprechenden Glauben finden. Und dies Streben war eben, wie wir sehen, der Fortschritt, der in Sokrates seinen großen Zeugen fand. Sokrates überschritt die vaterländische Ueberlieferung an der Hand des auf Wahrheit gerichteten Denkens. Das aber auf Wahrheit gerichtete Denken, welches den Menschen zu dem Gott führt, der sich in den Werken der Welt offenbart (Röm. 1, 19.), ist die Voraussetzung, an welche das Christenthum, die Religion der in Christo erschienenen Wahrheit, anknüpft. Als Paulus zu Athen auf dem Areopagus sprach, knüpfte er an das Bewußtsein des Unzureichenden des alten Glaubens an, das sich in dem dem unbekannten Gott geweihten Altar aussprach, und lehrte, daß das Suchen der Völker nach Gott sein Ziel in dem Manne finde, den Gott in der Auferweckung von den Todten als den zukünftigen Richter der Welt bezeugt habe (AG. 17, 24 ff.). Und so geht denn auch das Streben der Apologeten der ersten Jahrhunderte gegenüber den Griechen dahin, denselben zu zeigen, wie sie nach den von ihnen selbst anerkannten Gesetzen der Wahrheit die alten Götter verlassen müßten, um die von ihnen gesuchte Wahrheit im Christenthum zu finden. Was also, vom Standpunkte des legalen Griechenthums aus angesehen, bei Sokrates als Abfall vom Vaterlande erscheinen konnte, das ist, vom Standpunkte des Christenthums aus angesehen, ein Fortschritt. Die nothwendige Folge dieser Ablösung des Einzelnen vom vaterländischen Leben war der Verfall der griechischen Staaten, der Verfall der alten Welt überhaupt. Dieses war aber ein unvermeidliches Schicksal, welches das Christenthum vorfand, aber nicht vollzog. In der Hand des Herrn der Weltgeschichte aber, der stets den Tod in den Sieg verschlingt, war der Fall der alten Welt der Weg zum Siege des Christenthums.

Nicht blos einen Zug zum wahren Glauben, sondern zur Offenbarung finden wir bei Sokrates. Dies ist das Zweite. Mit dem Satze, daß der Geist der Wahrheit Sokrates beherrscht habe, scheint zu streiten, daß derselbe nach dem übereinstimmenden Zeugniß Xenophon's und Plato's dem Volksglauben zugethan war, Opfer brachte, den Orakeln glaubte: kurz Alles that, was man von einem religiösen Manne im überlieferten Sinne forderte (Mem. I, 3, 1. IV. 3, 13. u. a.). Wir haben uns das so zu erklären, daß Sokrates seine Ueberzeugung von Dasein, Wesen, Wirken u. s. w. der Gottheit aus der Vernunft bestimmte (Mem. I. 4, 1 ff. IV. 3, 1 ff.), diesen Vernunftbegriff aber mit dem Volksglauben so vermittelte, daß er den Begriffen und Formen desselben einen höhern Sinn unterlegte. Ihm war ohne Zweifel Erkenntniß Gottes auf Grund der Vernunft etwas Anderes als die Religion selbst, die ihm in kindlicher Hingabe, Gehorsam, Gebet, Verehrung u. s. w. bestand. Wie er nun selbst in seiner Religion sich dem Väterglauben hingab, so gab er auch Anderen den Rath, in ihrer Gottesverehrung sich von Herkommen und Gesetz bestimmen zu lassen (Mem. I. 3, 1. IV. 3, 6.). Aehnlich ist es ja auf dem Gebiet der Sittlichkeit bei Sokrates. Ihm ist zwar die Tugend ein Wissen, was aber im Einzelnen zu thun sei, das läßt sich Sokrates von dem Gesetze, von den Sitten, von einem unmittelbaren Takte, selbst von Zweckmäßigkeitsgründen sagen, da ihm, wie wir sahen, das Gute auch ein Nützliches ist.[1] Wie er hier thatsächlich neben der Vernunft das Recht der sittlichen Natur anerkennt, so erkennt er auch thatsächlich unabhängig von der Vernunfterkenntniß ein religiöses Leben an, das er sich in uns unbekannter Weise begrifflich zu vermitteln sucht. Er spricht von

1. Vgl. Zeller, II. 1. S. 162 ff.

Einem Gotte und von mehreren Göttern. Da ihm nun der Eine Gott die die Welt durchwaltende Seele ist (Mem. I. 4, 17.), so legt sich der Gedanke nahe, daß er in den Göttern vermittelnde Kräfte gesehen habe, wie die — freilich zweifelhafte — Stelle Mem. IV. 3, 13. auszusagen scheint. Ob er nun die Götter für wirkliche Personen gehalten, oder das Persönliche nur für eine Zuthat des Volksglaubens angesehen hat, das steht dahin. Nimmt man das Letztere an, so erklärt sich, wie er die in ihm selbst waltende göttliche Kraft als eine Person darstellen kann. Wir meinen sein Daimonion.[1] Der Glaube des Sokrates an einen ihn leitenden göttlichen Geist, mochte er darunter eine Person oder Kraft verstehen, war so allgemein bekannt, daß seine Ankläger darauf die Beschuldigung gründen konnten, er führe neue Götter ein. Diese Thatsache findet in den unzweifelhaft ächten Schriften Plato's und Xenophon's, deren Aussagen ohne Schwierigkeit vereinigt werden können, ihre Bezeugung. Diese beiden Zeugnisse bilden einen geschichtlichen Verschluß, den kein Brecheisen der negativen Kritik sprengen kann. So blieb Denen, die hierin nichts Außerordentliches und Wunderbares anerkennen mochten, nur übrig, diese Thatsache durch pragmatische Motive auf natürliche Grundlagen zurückzuführen. Man sah in diesem Glauben die Wirkung eines krankhaften Zustandes, man mochte nun an Hallucinationen oder Visionen denken. Sollte der an Leib und Seele gleich gesunde Mann, dessen Grundsatz die strengste Selbstprüfung war, dieser Meister begrifflicher Klarheit, Krankhaftes für Göttliches erklärt

1. Volquardsen, Das Dämonium des Sokrates und sein Interpret 1862. Hügli, Das Dämonium des Sokrates 1864. Zeller, II. 1. S. 61 ff. Alberti, Sokrates S. 55 ff. Ribbing, Ueber Sokr. Daimonion 1870. Henry Edward (Manning), The Daemon of Socrates 1872.

haben? Eher könnte man an ein Ahnungsvermögen denken, das ja nicht blos wunderſüchtige und geheimnißkrämeriſche, ſondern ſehr nüchterne, ja negative Pſychologen anerkennen. Ahnungen aber treten nicht leicht in dieſer Beſtimmtheit und Abgeſchloſſenheit auf, wie bei Sokrates. Er bekannte, daß ihn das Daimonion vor gefahrbringendem Handeln in der Zukunft gewarnt habe, nie aber zu einem beſtimmten Handeln angetrieben (Apol. p. 31. Mem. IV. 8. 50.). Daß Sokrates hier nicht das Gewiſſen könne gemeint haben, iſt klar. Das kommt ja allen Menſchen zu, bezieht ſich nicht nur auf das, was man laſſen, ſondern auch auf das, was man thun ſoll, und verkündet nicht den Erfolg, ſondern nur den ſittlichen Werth des Handelns. Aber auch in die Macht und Innerlichkeit der Perſönlichkeit des Sokrates kann man das Daimonion nicht auflöſen. Es wird nur übrig bleiben, das Daimonion für das zu erklären, wofür es Sokrates hielt: für eine höhere Kraft, die ihn beſeelte. Wie man aber auch darüber urtheilen mag: zweifellos glaubte Sokrates an eine außerordentliche, das natürliche Wiſſen überſchreitende, beſondere Offenbarung Gottes. In dieſem Glauben an ſein Daimonion ſprach Sokrates thatſächlich aus, daß das Vernunftwiſſen für die höchſten Beziehungen des Menſchen einer göttlichen Sanktion bedürfe. Dieſer Zug nach Offenbarung hat im Chriſtenthum ſeine Erfüllung gefunden. Und ſo hat man ſinnig in dem Sokrates, der, als er bei Potidäa zu Felde lag, eine Nacht in ſich verſunken auf Einer Stelle ſtand, bis die Sonne aufging, und er anbetend niederſank (Symp. p. 220), ein Bild der alten Welt geſehen, die der in Chriſto aufgehenden Sonne harrte.[1]

Der dritte Punkt aber, in dem Sokrates in die Heils-

1. Haſe, Gnoſis I. 1.

vorbereitung eingriff, liegt in seiner Persönlichkeit. Was Sokrates zum Gipfelpunkt der alten Philosophen macht, ist nicht blos die Wahrheit des Standpunktes, den er vertrat, sondern auch, daß er die Persönlichkeit dieses Standpunktes war. Ihm war das auf das Allgemeine gerichtete Denken das innerste Lebenselement seiner Natur. Er war kraft des, wie er selbst glaubte, von Gott ihm ertheilten Berufes (Apol. p. 33) der Meister des Denkens. Wie nun jeder Mensch geneigt ist, sich zu geben wie er ist, so trieb ihn auch seine Natur mit Menschen aller Stände, Richtungen und Geistesstufen auf Märkten, Straßen, Gymnasien u. s. w. dialektisch zu verhandeln. Und so war er als Denker zugleich Volksmann, der, mit allen Lebensverhältnissen bekannt, auf alle Standpnnkte einging: in Allem was er sagt klar, anschaulich, praktisch. Und was er lehrte, das lebte er. Er war nicht blos der Meister der Dialektik, sondern auch der Tugend. Er war, wie es Alcibiades in der bekannten Rede im Gastmahl darstellt, das persönliche Gewissen seiner Schüler. Und so begreift sich, daß sich diese Schüler ihm wie einem göttlichen Menschen auf Leben und Tod ergaben. Wie sie aber ihn liebten, liebte er sie. Das Symposion stellt ihn als den Meister der Liebe dar, der, ein Geisteskünstler ohne Gleichen, ewige Gedanken in seine Jünger hineinbildete. Und wie er lebte, starb er. Die Weisheit, welche ihn lehrt, auch dem ungerecht ihn behandelnden Vaterlande zu gehorchen, erschließt dem Sterbenden den Blick in das Land der Unsterblichkeit.

Immer von Neuem fordert das Bild, welches uns die Schüler des Sokrates von ihm gezeichnet haben, auf, den Weisen von Athen mit dem Weisen von Nazareth in Vergleich zu stellen. Die Vergleichungspunkte liegen so nahe, daß sie kaum der Andeutung bedürfen. Aber nicht was Sokrates an sich war, sondern was er seinen Schülen war,

kommt hier in Betracht. Wir können uns die nicht jugendlich aufwallende, sondern nachhaltig das Leben beherrschende Begeisterung der Jünger des Sokrates für ihren Meister nur aus dem Bedürfnisse nach einem Menschen erklären, in dem die Wahrheit ihren höchsten Zeugen, das Gute seinen vorbildlichen Meister findet. Plato übertrug das Ideal, welches er in seiner Seele trug, dem geschichtlichen Sokrates. Entsprach der geschichtliche Sokrates nicht dem idealen, den Plato gezeichnet hat, so weist eben dies ideale Bild über sich hinaus an einen kommenden Meister, in dem die Wahrheit Person ward. Jesus Christus, der absolute Prophet der Menschen, ist zugleich die Person der Wahrheit: das Wort das Fleisch ward.[1]

6. Plato.

Die Philosophie hatte in Sokrates erreicht, was sie bis auf Sokrates angestrebt hatte. Bis auf Sokrates Naturphilosophie, war sie seit Sokrates Geistesphilosophie geworden. Wir sahen, daß sich das sokratische Philosophiren auf den Grundsatz zurückführen ließ: Denke und handle als allgemeines, als Vernunftich. Dieser Grundsatz aber zerlegte sich in drei Richtungen: die megarische, welche die Dialektik anbaute; die cynische, welche das höchste Gut in der Tugend fand; die cyrenaische, welche die Glückseligkeit in die Lust setzte. Diese drei Richtungen, aus der sokratischen Einheit entsprungen, strebten wieder einer Einheit zu. Und die fanden sie in Plato.

Man kann den Platonismus einfach als die objektivirte Sokratik bezeichnen. Dieses Streben nach Objektivität

1. Diesen Gesichtspunkt hebt, was wohl Mancher kaum erwartet, Baur (Sokrates u. Christus S. 90) mit gebührendem Nachdruck hervor. S. 90 ff.

zeigt sich bei Plato zuerst darin, daß er an die Stelle des empirischen Philosophirens des Sokrates eine durch die Schulen der vorsokratischen Philosophen gegangene, somit geschichtlichen Auktoritäten angeschlossene, und eine dem religiösen und sittlichen Geiste verknüpfte Dialektik setzte. Dieses Streben nach Objektivität zeigt sich zweitens darin, daß Plato die Begriffe des Sokrates, welche das Wesen der Dinge erschließen wollen, zu den Ideen erhebt, welche nicht subjektive Vorstellungen, sondern die Wesenheiten der Dinge sein wollen. Drittens erhebt Plato die den Einzelnen beseelende Tugend zu einem Reiche der Tugend, welches er in seinem Staate dargestellt hat.

Es ist bekannt, daß die Bestrebungen christlicher Denker das Verhältniß der alten Philosophen zum Christenthum zu bestimmen von je einen besonderen Zug zu Plato gehabt haben.[1] Worin aber liegt das Christliche in Plato? Wir haben schon in dem grundlegenden Theile dieser Betrachtung bemerkt, daß man das Christliche eines Philosophen der klassischen Welt nicht in einzelnen an das allgemein Religiöse und Sittliche anlautenden Stellen suchen darf. Aber auch Stellen, die specifisch christliche Gedanken zu enthalten scheinen, haben keine Beweiskraft, da sie nur aus dem Ganzen einer

1. S. oben S. 10. Ackermann, Das Christliche in Plato und der platonischen Philosophie 1835. Beurtheilungen dieser Schrift von Nitzsch und Ritter (Stud. u. Kr. 1836. 2. S. 571 ff.). Baur, Das Christliche des Platonismus 1837. Fr. Michelis, Die Philosophie Plato's in ihrer innern Beziehung 1859. Dietrich Becker, Das philos. System Plato's in seinen Beziehungen zum christlichen Dogma 1862. Heinrich von Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus 1862—1875. 3 Bd. Ritter sagt a. a. O. S. 503 „Plato's Denkweise scheint in der That zu einer Vergleichung mit der christlichen Ansicht der Dinge mehr aufzufordern als jede andere, denn es läßt sich kaum leugnen, daß unter allen heidnischen Philosophen, Orientalen und Occidentalen, Niemand dem Christenthum näher stehe als Plato."

Philoſophie erklärt werden können. Es iſt das Verdienſt Ackermann's geltend gemacht zu haben, daß eine Parallele zwiſchen Chriſtenthum und Platonismus nur dann Bedeutung hat, wenn die unterſcheidende Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums und die des Platonismus in Vergleich geſetzt werden. Ackermann glaubte nun den Vergleichungspunkt beider Geiſtesgeſtalten in dem Heilsbegriffe gefunden zu haben. Was das Chriſtenthum charakteriſirt iſt das Heilskräftige, was den Platonismus charakteriſirt iſt das Heil Bezweckende. Ohne Zweifel liegt der Mittelpunkt des Chriſtenthums in dem Heil, welches Jeſus, der Heiland, denen gebracht hat, welche an ihn glauben. Das Evangelium iſt eine Kraft Gottes ſelig zu machen, d. h. von Sünde und Tod zu retten, die an Jeſum glauben (Röm. 1, 16.). Eine Ahnung kommenden Heils, eine Sehnſucht nach Heil kann auch ein Heide haben. Es iſt denkbar, daß ein heidniſcher Philoſoph eine Weltanſicht aufſtellt, die das höchſte Gut in die Rettung der Seele ſetzt. Das Weſen des Chriſtenthums beſteht aber nicht in der Sehnſucht nach Heil, ſondern in Dem, der das Heil iſt. Das Heil in Chriſto konnte Plato weder wiſſen noch erſtreben. Sonach könnte das Chriſtliche in Plato nur darin beſtehen, daß er ohne von dem Heiland zu wiſſen, im dunkeln Drange nach Heil geſtrebt habe. Kann man aber wirklich ſagen, daß durch Plato's Philoſophie ein Streben nach Rettung der Seele gehe? Und kann man, geſetzt es wäre ſo, einem ſolchen Streben chriſtlichen Charakter zuſprechen? Es fehlt ja dieſem Streben gerade das was das Chriſtenthum zum Chriſtenthum macht: Der, welcher Weg, Wahrheit und Leben iſt. Kann man den Zeugen alten Bundes, die doch auf dem Boden der Offenbarung ſtanden, nur uneigentlich den Namen von Chriſten beilegen: wie ſoll man einem Philoſophen einen ſeine ganze Weltanſchauung durchdringenden chriſtlichen Zug

zusprechen? Nein, das Christliche kann bei Plato nur in dem Fortschritt liegen, den er auf der Bahn der Vorbereitung der alten Welt auf Christum that. Diesen Fortschritt fanden wir in dem auf dem Grunde der Sokratik ruhenden Streben nach Objektivität, das sich in drei Stücken aussprach: erstlich in einem an geschichtliche Auktoritäten sich anschließenden Denken; zweitens in der Ideenlehre; drittens in dem idealen Staat, den Plato seinem durch Subjektivität verkümmerten Vaterlande vorhielt.

Wir betrachten zuerst das platonische Denken. Sokrates sah in dem dialektischen Denken, dessen Meister er war, den Weg zu den Begriffen, in denen er den Ausdruck des Wesens der Dinge erkannte. Aber sein Denken hatte etwas Naturalistisches, Experimentirendes, Subjektives. In seiner ersten Zeit stand Plato ganz auf dem Boden der Sokratik. Auf seinen Reisen aber traten ihm andere Gestalten der Philosophie entgegen, denen er nicht umhinkonnte, relative Wahrheit zuzugestehen. Die Kraft der megarischen Richtung lag in der Dialektik. Euklides verband eleatisches und sokratisches Denken in dem Grundsatze: Das Eine ist die Tugend, man mag sie nun Gott oder Vernunft nennen. Vom Eleatismus nahm Plato den Begriff des Einen absoluten Seins auf, welches er in den Ideen fand. Was aber außerhalb des unendlichen Seins ist, ist ihm nicht Schein, wie die Eleaten lehrten, sondern, wie Heraklit lehrte, ein Werden, das nicht absolut, sondern nur relativ ein Nichtsein ist. Im Werden spiegeln sich die Ideen. Wir können kaum zweifeln, daß auf Plato's Ideenlehre die pythagoreische Zahlenlehre Einfluß gehabt hat. Die Idee der Ideen, das Gute, ist der absolute Zweck. Auf Plato's Zwecklehre aber hat die Lehre des Anaxagoras eingewirkt. Es erhellt, daß das platonische Denken im Unterschiede von dem sokratischen einen geschichtlichen Cha-

rakter hat. Derselbe Geist aber, der Plato trieb, sich an die Auktoritäten der Philosophie anzuschließen, zog ihn auch zu den Auktoritäten des religiösen Geistes. Wo er irgend kann, nimmt Plato Zeugniß aus alten Sagen und Ueberlieferungen.[1] Aber nicht blos der Vergangenheit gehören die Zeugen an, durch die Gott spricht. Noch immer offenbart sich Gott durch geheimnißvolle Weihen, durch Orakel, durch Dichter. Diese Mittler göttlicher Wahrheit aber sind im ekstatischen Zustande, den die Alten Wahnsagekunst (μανική) nannten, nicht wie die Neueren Wahrsagekunst (μαντική).[2] Wir sahen, daß dieses platonische Denken kraft des ihm innewohnenden religiösen Geistes einen Zug zur Offenbarung hatte. Dieser Zug aber zur Offenbarung war ein Fortschritt auf der Bahn der Vorbereitung auf Christum, in den das Christenthum einsetzen sollte. Der das Symposion beherrschende Gedanke ist, daß die Liebe zum Schönen (Eros) ihren Meister in Sokrates gefunden habe, der mit seinem Streben, ewige Gedanken in Jünglingsseelen einzusenken, wie ein Mittler zwischen Göttern und Menschen dastehe. Und hierin haben wir eine Ahnung zu erkennen, daß Gott sich in einem Menschen offenbaren werde.[3]

---

1. Ackermann S. 52 ff. „So oft Plato eine Glaubenslehre aufstellt, verweist er entweder auf alte heilige Ueberlieferungen, die er als gültige Quellen der Theologie mit Ehrfurcht nennt oder er leitet sie aus der vorzeitlichen Existenz der Seele her, wo die Seele, bei Gott seiend, das Wahre und Ewige anschaulich erkannte. Was den Aposteln und Evangelisten die Propheten des alten Bundes, das sind dem Plato die alten gottbegeisterten Sänger; er citirt sie oft in seinen Schriften und legt auf solche Dichter- und Orakelsprüche dasselbe Gewicht, welches im neuen Testament auf Mosen und die Propheten gelegt wird." Vgl. Baur S. 92 ff. Jahn, Diss. Platonica 1839. Deutschle, Die plat. Mythen 1854. Zeller, Die Philos. d. Griechen, II. 1. Abth. S. 364 ff.

2. Phaedr. p. 256. Meno p. 99. Tim. p. 71 sq.

3. Baur, Sokrates und Christus S. 90 ff.

Wir betrachten zweitens die platonische Ideenlehre. Die sokratische Dialektik wird von dem Streben beseelt, sich aus dem Einzelnen zum Allgemeinen, aus dem Werdenden zum Sein, aus dem Vergänglichen zum Ewigen, aus dem Relativen zum Absoluten zu erheben. Aber sie überschreitet nicht das Reich der Begriffe. Die Begriffe gehören dem denkenden Geiste, die ihnen entsprechenden Realitäten der Welt an. Diese Kluft nun zwischen dem subjektiven Denken und dem objektiven Sein suchte Plato dadurch zu überbrücken, daß er die Begriffe in die Ideen erhob. Noch aber ruht auf den Ideen Plato's ein Dunkel, das sich vielleicht nie ganz lichten wird. Es läßt sich nur sagen, daß Plato's Ideen die objektivirten Begriffe sind. Zwischen Gott und Welt stehen die Ideen. Die Ideen sind die Gedanken, welche Gott in der Welt verwirklicht. Alle Gestalten der Wirklichkeit sind ihrem Wesen nach Gedanken. Ehe die Seelen zu Menschen wurden, schauten sie die Gottesgedanken. Alles Wissen der Menschen ist ja nur Erinnerung an einst Geschautes. Diese weltvermittelnden Ideen aber sind nicht hypostasirte Abstraktionen, sondern Kräfte, die durch die Weltseele in die im Werden sich bewegende Welt hineingewirkt werden. Die einzelnen Dinge nehmen Theil an den Ideen, sind die Nachbilder jener Urbilder. Ihrem Wesen nach Gedanken, walten die Ideen als Lebensgeister in dem Reiche des Werdens, damit der Denkende sich aus dieser Welt der Erscheinungen zu dem Einen, Absoluten, Ewigen erhebe. „Plato", sagt Goethe, „verhält sich zu der Welt wie ein seliger Geist, dem es beliebt einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu thun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so noth thut, freundlich mitzutheilen. Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu

erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe mit Sehnsucht seines Ursprungs theilhaftig zu werden. Alles was er äußert bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Förderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im Einzelnen von irdischem Wissen aneignet, verdampft in seiner Methode, seinem Vortrage." Die Idee der Ideen ist das Gute. Sie ist natürlich keine göttliche Persönlichkeit. Aber sie ist die Einheit aller Ideen: in der sichtbaren Welt die Erzeugerin des Lichtes und der Sonne, in der Welt der Erkenntniß aber die Herrscherin, welche Wahrheit und Vernunft hervorbringt.[1] Die Ideen sind die Mittelkräfte, durch welche einerseits Gott sich zur Welt herabläßt, anderseits der Mensch sich zu Gott erhebt. Somit hat Plato in seiner Ideenlehre ausgesprochen, daß der Mensch den Gedanken, die Gott *vorgedacht* hat, *nachdenken* muß, um sich zur Gemeinschaft mit Gott zu erheben. Der Mensch bedarf eines Mediums, um mit Gott in Einheit zu treten. Während aber im Christenthum dieses Medium eine göttliche Persönlichkeit ist: der Logos, ist im Platonismus dies Medium die in der Idee des Guten gipfelnde Gesamtheit der Ideen; während im Christenthum der Glaube an Jesum Christum der Weg zu Gott ist, ist im Platonismus das Denken der Ideen der Weg zur Gottähnlichkeit; während im Christenthum die Rettung der Seele das höchste Ziel ist, ist im Platonismus das Gute der höchste Zweck.

Das Dritte was wir zu betrachten haben ist der *platonische Staat*. Die Gliederung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik ist zwar erst von einem Schüler Plato's aufgestellt worden, aber ganz im Sinne des Meisters. Das Gute, die Idee der Ideen, hat sich im Naturleben und

1. De republ. VII. p. 517.

im Geistesleben seinen Ausdruck gegeben. Seine Naturphilosophie hat Plato in den Timäus niedergelegt: seine Ethik in den Staat. Natur und Geist aber stehen bei Plato in engem Zusammenhange. Den drei Theilen des Leibes: Kopf, Brust und Unterleib entsprechen die drei Seelenkräfte: die denkende (τὸ λογιστικόν), die muthartige (τὸ θυμοειδές) und die begierliche (τὸ ἐπιθυμητικόν). Diesen drei Seelenkräften aber entsprechen wieder drei Tugenden: die Weisheit (σοφία), die Tapferkeit (ἀνδρία) und die Besonnenheit (σωφροσύνη), deren höhere Einheit die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) ist: die allgemeine Tugend, nach welcher jede Seelenkraft das ihr Zukommende thut. Die Gerechtigkeit aber ist nicht blos die Tugend eines Einzelnen, sondern die ein ganzes Reich beseelende Geisteskraft. Dies Reich aber ist der Staat. Im Staate hat die Tugend der Weisheit ihren Stand in den Herrschern, die Tugend der Tapferkeit in den Kriegern, die Tugend der Begierlichkeit in den Handarbeitern. Der ideale Charakter des aus der Idee entworfenen platonischen Staates ist zum Sprichwort geworden. Plato hat ihn in seinen Gesetzen thatsächlich zugestanden in den Veränderungen und Ermäßigungen, die er dem Rechte der Wirklichkeit einzuräumen sich gemüßigt sah. Er erkannte in dieser zweiten Gestalt seines Staatsideals Ehe und Besitz an, die er in seiner frühern Lehre vom Staate aufgehoben wissen wollte. Aber es weht durch beide Schriften die scharfe Luft des dorischen Stammes. Der Einzelne soll möglichst seinen persönlichen Interessen entsagen, damit ihn das Band des Staates desto enger mit allen Gliedern verbinde. Denn der Staat, welcher alle griechischen Staaten umfassen soll, will eine große Familie sein, deren Seele die Gerechtigkeit ist. So gewiß nun der platonische Staat ein Luftschloß der Theorie ist, das nie auf Erden Boden gewinnen kann, so folgt doch daraus, daß er nicht

eine Wirklichkeit werden kann, nicht daß er keine Wahrheit ist. Die Idee des platonischen Staates fand ihre Wirklichkeit im Reiche Gottes. Das Reich Gottes ist ein universaler Staat, der eine große Familie von Brüdern in Christo ist, in welchem Gerechtigkeit wohnt.[1]

7. Aristoteles.

Liegt der Schwerpunkt der Sokratik in dem begrifflichen Denken und Handeln; des Platonismus in den Ideen: so läßt sich das Denken des Aristoteles auf das Streben zurückführen, die Wirklichkeit zu erkennen. „Aristoteles", sagt Goethe, „steht zu der Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunkt der Erde ist ihm das Uebrige gleichgültig. Er zieht einen ungeheuren Grundkreis für sein Gebäude, stellt Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmäßiger Form pyramidenförmig in die Höhe, wenn Plato, einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich, den Himmel sucht."

Plato und Aristoteles sind so oft schon in Parallele gestellt worden, daß ein neuer Versuch fast als ein Beweis von Unkenntniß angesehen werden kann. Und doch ist es fast unmöglich, Einen von Beiden zu charakterisiren, ohne ihn in Beziehung zu dem Andern zu setzen. So lange in der Menschheit der Gegensatz des Idealismus und Realismus bestehen wird, wird man in Plato und Aristoteles die Repräsentanten

1. Mehliß, Compar. Platonis doctr. de vero reipublicae exemplo cum christiana de regno divino doctrina 1848.

dieses Gegensatzes sehen. Plato steigt von den Höhen der Idee herab in die Welt der Wirklichkeit, Aristoteles geht von den Thatsachen dieser Welt aus, um sich zu den Gesetzen so des Denkens als der Natur und des Geisteslebens der Menschen zu erheben, von diesen Gesetzen aber zu den letzten Ursächlichkeiten alles Seins aufzusteigen. Plato strebt aus der Vielheit der Erscheinungen, durch die ein unruhiges Werden geht, nach der ideellen Einheit; Aristoteles aber sieht die Wahrheit nicht jenseits der Erscheinungen, sondern in den Erscheinungen. Plato sucht die Wahrheit, Aristoteles die Wirklichkeit. In Plato ist der denkende Geist mit dem künstlerischen, sittlichen, religiösen geeint. Das beweisen uns seine Dialoge, in denen aus einer Thatsache des Lebens sich auf dialektischem Wege eine Wahrheit dramatisch herausringt. Wohl hat auch Aristoteles Dialoge geschrieben. Sicher aber sind es nicht Kunstwerke gewesen, wie die Plato's. Aristoteles hatte sein Pathos in der Wissenschaft.[1]

Wir sahen bei Plato einen Zug zur Offenbarung, der in die Liebe desselben zu geheimnißvollen Sagen und Ueberlieferungen einsetzte. Von einer solchen Liebe finden wir bei Aristoteles keine Spur. Er war zu sehr Mann des Verstandes und der Realitäten, um in dieser idealistischen Welt seine Heimat finden zu können. Sonach scheint es, daß in dem philosophischen Rationalismus des Aristoteles ein Rückschritt liege auf der Bahn der Vorbereitung auf das Christenthum.

Weiter sahen wir, daß in dem Mittelpunkt des Platonismus, nämlich in der Ideenlehre, eine Ahnung des Logos

1. Zeller, Platonische Studien 1839. Ackermann, Das Christliche in Plato S. 108 ff. Teichmüller, Studien zur Geschichte des Begriffs (1874) S. 226 ff. von Stein, Sieben Bücher zur Gesch. des Platonismus. II. S. 71 ff.

lag. Aristoteles aber widersprach der Ideenlehre seines Meisters.[1] Er hat gewiß das Richtige gesehen, wenn er Plato's Ideen von den Begriffen des Sokrates ableitet. Diese Begriffe verwandelte Plato in Ideen, indem er ihnen eine objektive Existenz zuschrieb. Was aber Aristoteles gegen Plato's Ideen einzuwenden hatte, war erstlich das dualistische Nebeneinander des Seins der Ideen und des Werdens der Erscheinungen; zweitens die zwecklose Verdoppelung des Universums, die dadurch entstehe; drittens die Unmöglichkeit die Vielheit der Dinge aus den Ideen zu erklären — eine Unmöglichkeit, die Plato vergebens mit Redensarten, wie Theilnahme an der Idee, Abbilder u. s. w. zu verdecken suche; viertens der sonderbare Widerspruch, der zwischen den ewigen Begriffen und der Thatsache liege, daß sie eigentlich nur sinnliche Anschauungen seien (αἰσθητὰ ἀΐδια). Aristoteles vergleicht diese verewigten Sinnendinge den Göttern des alten Glaubens, die im Grunde nur vergötterte Menschen gewesen seien. Man sieht aus dieser gelegentlich hingeworfenen Aeußerung, wie rationalistisch Aristoteles zu dem alten Glauben stand. Mit dieser rationalistischen Gesinnung hängt seine empirische Weltbetrachtung, seine Abneigung gegen alles Mythische und Mystische, seine prosaische Darstellungsweise zusammen. Und so mag auch die Verfolgung, die man am Abende seines Lebens über ihn angeblich um seiner Gottlosigkeit (ἀσέβεια) willen verhängen wollte, in seiner Stellung zum Volksglauben wenigstens einen Schein des Rechten ge-

1. Carrière, De Aristotele Platonis amico ejusque doctrinae justo censore 1837. Th. Waitz, Plato und Aristoteles (Verhandlungen d. 6. Versamml. deutscher Philologen in Cassel 1843). Zeller, Platonische Studien (1837. S. 197). Ueberweg, Platonische Untersuchungen (1861. S. 177 ff.). Blume, Wie beurtheilt Aristoteles Eth. Nicom. 1. die platonische Ideenlehre? 1869. Preiß, Des Aristoteles Stellung zur platonischen Ideenlehre 1876.

habt haben. So berechtigt nun vom Standpunkt des philosophischen Fortschritts aus angesehen die Kritik war, welche Aristoteles an Plato's Ideen vollzog, so war sie doch auch ein Protest gegen die Ideenwelt, in der die Ahnung eines künftigen Mittlers zwischen Gott und Menschen lag.

Auf drei Grundlagen ruhen die Ideen Plato's: auf dem eleatischen Sein, auf dem heraklitischen Werden und auf den sokratischen Begriffen. Diese drei Grundlagen aber fanden nicht ihre wahre Einheit in den Ideen. Die Begriffe, und wenn sie auch noch so objektiv gestaltet waren, blieben immer Vorstellungen. Wie und warum sie zugleich objektive Existenzen sein könnten, vermochte Plato nicht nachzuweisen. Und ebenso wenig vermochte er zu zeigen, wie diese Existenzen im Reiche des Werdens Gestalt gewinnen könnten. Da bot sich Aristoteles die Lösung dieser Antinomien in der Himmel und Erde durchwaltenden Zweiheit der Form (εἶδος, μορφή) und des Stoffes (ὕλη). Das Bild, welches dem Bildhauer vorschwebt, ehe er an die Arbeit geht, ist die Form oder Idee, der Marmor aber, aus dem er die Bildsäule bildet, ist der Stoff. Zur Form kommen noch die bewegende Kraft, welche dieselbe in den Stoff hineinbildet (τὸ ὅθεν ἡ κίνησις): in diesem Fall der Bildhauer, und der Zweck (τὸ οὗ ἕνεκεν): in diesem Fall die Darstellung einer Menschengestalt. Die bewegende Ursache und der Zweck sind im letzten Grunde nur Momente der Form oder Idee, sodaß die Vierheit der Ursächlichkeiten auf die Zweiheit von Form und Stoff zurückgeht. Die Ideen sind aber bei Aristoteles nicht ideale Gedankenbilder, die jenseits der Erscheinungen schweben, sondern Lebenssubstanzen, die in den Erscheinungen walten. In dem Kerne eines Baumes, der nach seiner äußeren Gestalt Stoff ist, waltet die Form, die aus dem Kerne einen Baum bildet. Diese Form ist zwar die Lebenssubstanz eines Einzeldinges

(eines Pflanzenindividuums), wirkt aber in dieselbe die Gattung eines Baumes hinein und heißt ebendeshalb die Idee. Begriff und Wesen sind wohl zu unterscheiden. Der Begriff ist die Allgemeinheit, in welche ein Individuum erhoben wird; das Wesen ist das dem Begriffe entsprechende Sein (ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία). Verbunden mit dem Wesen ist der Begriff Idee. Somit ist Idee die dem Begriff entsprechende Wesenheit oder der Begriff als Substanz der Dinge gedacht. Sofern nun der Stoff die Möglichkeit einer der Idee entsprechenden Wirklichkeit ist, wird ihm Potentialität (δύναμις) zugeschrieben; sofern er aber die Verwirklichung einer Idee ist, wird ihm Aktualität (ἐντελέχεια) zugeschrieben. Die Seele ist die Entelechie des Leibes. Das sind die Grundgedanken des Aristoteles. Es erhellt aus unserer summarischen Darlegung derselben, daß während Plato die Wirklichkeit nach Goethe's treffendem Ausdruck in die Ideen verdampfen läßt, das philosophische Streben des Aristoteles dahin geht, die Wirklichkeit zu begreifen. Ihm ist Philosophie die Wissenschaft des Seins und zwar im Unterschied von den Wissenschaften, welche einzelne Gestalten des Seins erforschen, die Wissenschaft des gesamten Seins: des Universums. Vielleicht ist nie über diese Erde ein Denker gegangen, in dem die Welt in so allseitiger und objektiver Weise sich gespiegelt hat, wie Aristoteles. Zu einer systematischen Zusammenstellung des ungeheuren Wissens, das er umklafterte, hat er es nicht gebracht. An Kenntniß der Dinge, wie sie sind, seinem Lehrer Plato weit überlegen, steht er demselben nach an Tiefe des Denkens, an Streben nach Einheit der Erkenntniß, an Fülle der ihn bewegenden Lebensgeister. Und so dürfen wir uns nicht wundern, daß wir bei Aristoteles nicht den Anknüpfungen an die kommende Zeit begegnen, die wir bei Plato fanden. Allein mit der Lichtseite dieser Anknüpfungen war doch auch

eine Schattenseite verbunden. Die Gefahren des Platonismus lagen darin, daß er die ahnungsvollen Gedanken, die ihn bewegten — Offenbarung, Ideen, Universalstaat — in der Vergangenheit und Gegenwart suchte, nicht in der Zukunft. Wir dürfen nur das Wort Neuplatonismus aussprechen, um das Urtheil zu begründen, daß in den Ideen Plato's die Gefahr lag, das mit Recht seinem Verfall entgegengehende Heidenthum zu stützen. Es war dem Fortschritt des Wissens günstig, daß nach Plato ein Denker ersten Ranges aufstand, der, unbeeinflußt von der Volksreligion, von politischen Tendenzen, von phantastischen Anschauungen, mit einer bewunderungswürdigen Gabe das Wahre zu treffen die Summe griechischen Wissens zog. Und nicht auf die klassische Welt allein erstreckte sich seine Sendung. Er sollte auch dem Mittelalter der Mittler des klassischen Wissens sein.

8. Skepticismus und Dogmatismus.

Wir haben in den grundlegenden Bemerkungen über den Gang der alten Philosophie in ihrem Verhältniß zum Christenthum gesehen, daß das auf das Christenthum Vorbereitende in der alten Philosophie in dem Geiste der Subjektivität lag, die einerseits auflösend wirkte und somit dem kommenden Glauben Bahn brach, andrerseits aber eine Sehnsucht nach Offenbarung des Heils erweckte. Jene negative Seite der Vorbereitung fand ihren besonderen Ausdruck im Skepticismus, diese positive aber im Stoicismus. Zwischen Beiden steht der Epikureismus, der einerseits ein skeptisches, anderseits ein dogmatisches Moment in sich trägt. Während bei Plato die Philosophie, auf dem Boden des Lebens erwachsen, auch Leben gewirkt hat, ruhte dagegen die Philosophie des Aristoteles nur auf dem Streben das All zu er-

kennen. Wissenschaft war, wie wir sahen, das Pathos des Aristoteles. Daß in Plato und Aristoteles die griechische Philosophie ihren Höhepunkt erreicht hat, darin sind alle Sachkundigen einig. Jener hat das Universum vom Standpunkte der Idee, dieser vom Standpunkte der Wirklichkeit aus erfaßt. Verhält sich nun auch die Idee des Plato zur Wirklichkeit des Aristoteles wie Subjektivität zu Objektivität, so stehen doch Beide insofern auf objektivem Boden, als sie von der Voraussetzung ausgehen, daß im dialektischen Denken der Schlüssel der Wahrheit liege. Das aber war eine Voraussetzung, die sich auf die Länge einer Prüfung nicht entziehen konnte. Auf der Welle des dialektischen Denkens ist eben Alles Welle. Der Skepticismus ist aber nicht eine bloße Entwickelungsphase der griechischen Philosophie, sondern der Ausdruck einer die ganze Zeit der untergehenden alten Welt beherrschenden Richtung. Man kann die philosophischen Zweifler nicht trennen von den moralischen und religiösen Zweiflern, die wieder ihren Grund in der Auflösung der klassischen Welt überhaupt hatten. Waren die Lebenssubstanzen derselben zerstört, so gab es eben nur noch einzelne Menschen, die, abgelöst von Vaterland, Sitte und religiöser Ueberlieferung, nur ihren persönlichen Interessen lebten. Die Subjektivität des Lebens forderte die Subjektivität des Denkens.

Pyrrho von Elis, dessen Gedanken besonders Timon uns vermittelt hat, lehrte von der Voraussetzung aus, daß sich nichts begreifen lasse, die Zurückhaltung des Urtheils (ἐποχή) als Mittel zur ungetrübten Seelenruhe (ἀταραξία). Zu diesem Grundsatze seines Meisters bekannte sich auch Timon. Ihm war die Zurückhaltung des Urtheils der Weg zur Glückseligkeit, die eben in der Unerschütterlichkeit der Seele besteht. Er sagt nicht: So ist es, sondern: So scheint es mir zu sein. Einen milderen Charakter hat der Skepticismus

der s. g. mittleren Akademie, deren Häupter Arkesilaus und Karneades waren. War das Schlagwort der Pyrrhoniker die Epoche (ἐποχή), so gründeten die Vertreter der mittleren Akademie ihr Urtheil auf Wahrscheinlichkeit. Gegen Excesse nach der skeptischen Seite sicherte sie der Anschluß an Plato. Zum Gegensatze aber gegen den Dogmatismus fanden sie sich durch die Erkenntnißlehre der Stoiker aufgefordert. Den Abschluß des Skepticismus repräsentiren Aenesidemus, Agrippa und Sextus Empirikus, der Historiograph des griechischen Skepticismus.

Den Uebergang vom Skepticismus zum stoischen Dogmatismus bildet der Epikureismus. Was ihn dem Skepticismus nahebringt ist die Nichtachtung der logischen Grundlage des Denkens, an deren Stelle er die rein subjektiven Erkenntnißformen der sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις), der Vorstellung (πρόληψις) und der Gefühle (πάθη) setzt. Was ihm aber dogmatischen Charakter giebt, ist der ihn beherrschende Zug zu festen Resultaten. Es kam Epikur gegenüber seinen Schülern immer nur darauf an, daß sie die Grundsätze ihres Meisters dem Gedächtniß übergaben und im Leben verwirklichten. Der Epikureismus war eine aufklärende Lebensphilosophie. Was ist das Ziel des Lebens? Glückseligkeit. Und wie erwirbt man Glückseligkeit? Durch Philosophie. Philosophie ist die Thätigkeit sich durch vernünftiges Denken ein glückliches Leben zu bereiten. Ist sie das, so liegt ihre Schwerkraft nicht in der Logik, die nur die Grundsätze des Denkens festzustellen hat; nicht in der Physik, die nur das Verständniß der Welt zu erziehen hat: sondern in der Ethik, welche lehrt, wie man sich das höchste Gut aneignen kann: eben die Glückseligkeit. Die Philosophie ist Glückseligkeitslehre. Wie aber hängen die Regeln des Denkens (Kanonik) und die Erkenntniß der Natur mit der Glück-

seligkeit zusammen? Wer die Welt versteht wie sie ist, der ist von all den Irrthümern und Besorgnissen frei, welche falsche Begriffe in das Leben bringen. Die Aufklärung hat, weil etwas Befreiendes, auch etwas Beglückendes. Wer die Götter kennt, der fürchtet sie nicht. Unbekümmert um die Leiden der Menschheit, führen die Götter in den Zwischenwelten (Intermundien) ein seliges Leben. Sie bestehen aus den feinsten Atomen. Ihnen gleichen die Seelen der Menschen. Lösen sich die Atome derselben auf, so hört ebensomit die Empfindung derselben auf. Beraubung aber der Empfindung ist der Tod. Solange wir leben geht der Tod uns nichts an. Sind wir aber der Empfindung beraubt, hört auch der Tod für uns auf. Auch das Schicksal haben wir nicht zu fürchten. Nicht von einer fremden Gewalt, sondern von unserer Freiheit wird unser Leben bestimmt. Lust ist also unser höchstes Gut. Die Lust ist Anfang und Ende alles seligen Lebens. Wie nun überhaupt Epikur mehr breit und klar als tief und scharf dachte, so hat er es auch nicht vermocht, seine Gedanken über die Lust in eine höhere Einheit zusammenzufassen. Thatsächlich ist ihm Lust der Zustand des Wohlseins, in welchem der Mensch negativ frei von Leiden und Kämpfen, positiv von Freude erfüllt ist. Epikur konnte sich die Lust nicht ohne eine sinnliche Grundlage denken. Er hat aber diese sinnliche Grundlage nie für das Wesen der Lust angesehen, wie einst Aristippus. Wer die Philosophie für den Weg zu einem glücklichen Leben ansah, der konnte nicht lehren, daß der Mensch sich leidenschaftlich in die Lüste dieser Erde stürzen müsse. Das Streben nach Lust war ihm eben durch das Denken vermittelt. Darum sieht Epikur in der Besonnenheit (φρόνησις) die höchste Tugend. Wer aber mit dem Gedanken nach der Lust trachtet, der muß die Lust auch im Reiche des Gedankens suchen.

Nach dem Vorbilde Epikur's haben alle besseren Nachfolger desselben die Lust in Geistesfreuden, es mochten nun Freuden der Erinnerung oder Freuden der Hoffnung sein, gesetzt. Und wie mit dem Geistesleben ist die Lust auch mit dem sittlichen Leben auf das Engste verbunden. Wer glücklich leben will muß gerecht leben, wie der, welcher gerecht lebt, glücklich ist. Epikur hielt es für besser mit Verstand unglücklich als mit Unverstand glücklich zu sein.

Philosophien, wie die epikureische, welche das höchste Gut in die Lust setzt, und die stoische, welche das höchste Gut in die Tugend setzt, die die Freiheit von aller Lust ist, scheinen sich scharf einander gegenüberzustehen. Und es bestand auch ein nicht endender Kampf zwischen den Stoikern und den Epikureern. Aber der nach Lust strebende Epikureer und der nach Tugend strebende Stoiker begegneten sich zuletzt in der Ueberzeugung, daß das höchste Gut die unbewegte Ruhe der Seele (Ataraxie) sei: man mochte sie Tugend, man mochte sie Glück nennen. Im Unterschiede von der vorsokratischen Naturphilosophie und der sokratischen Geistesphilosophie, wie sie in Plato und Aristoteles gipfelte, waren der Epikureismus und der Stoicismus Lebensphilosophien.[1] Wohl unter-

1. Braniß, Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittlern Zeit (1842. S. 248) „Epikureismus und Stoicismus, obzwar sie zuerst von einzelnen Männern ausgingen, erwiesen doch gleich von Haus aus ihre sociale Bedeutung; sie traten gleich Anfangs mit einem Gemeinschaft bildenden Charakter auf, als Schulen nämlich, welche die Tendenz hatten sich immer weiter zu verbreiten; und dieser Tendenz folgten sie im Laufe der Zeit so sehr, daß sie die beschränkende Form der Schule immer mehr abstreiften, bis sie sich zuletzt als das darstellten, was zu sein schon ursprünglich ihre Bestimmung war, nämlich als die beiden großen Konfessionen der geschichtlichen Welt, deren einer der Einzelne, so gewiß sich überhaupt das Reich der Bildung ihm erschlossen hatte, angehören mußte. Nennt man sie Philosophie, so sagt man zu viel und zu wenig von ihnen;

schieden beide Philosophien Dialektik, Physik, Ethik. In der Natur praktischer Philosopheme liegt es aber ihren Schwerpunkt in die Ethik zu setzen. Wo aber das ethische Element die Herrschaft hat, nimmt das Denken naturgemäß einen dogmatischen Charakter an. Das hat uns ja der erste ethische Denker, Pythagoras, gelehrt. An die Stelle der Beweise tritt bei den Stoikern das Ideal des Weisen, der einfach versichert, für das aber, was er versichert, den Beweis des Lebens führt. Ist bei Epikur Philosophie das Streben sich durch Denken ein glückliches Leben zu bereiten, so ist sie in der Stoa die Uebung der Tugend. So verschieden nun bei Beiden Weg und Ziel ist, so gehen auch Beide von der Frage aus: Was soll der Einzelne thun, um das höchste Gut zu erreichen. Epikureer und Stoiker streben aber nach dem, was dem Einzelnen zum wahren Leben nöthig ist: nach dem höchsten Ziele alles Einzellebens. Beide Philosopheme haben also einen subjektiven Charakter.

Welche Stellung der Stoicismus zum Christenthum einnehme, darüber ist in alter und neuer Zeit viel gedacht und geschrieben worden.[1] Wir haben so im Allgemeinen als

---

zu viel: weil ihnen das spekulative Interesse nicht nur ganz fehlte, sondern ihre Tendenz sogar der Spekulation völlig abgewandt, vielmehr auf die Gestaltung eines durchaus populären Bewußtseins ging; zu wenig: weil sie nicht als Gestalten der Erkenntniß, sondern als das Leben durchdringende und bewegende unmittelbare Ueberzeugungen und so im Charakter der Religion auftraten."

1. Klippel, Commentatio exhibens doctrinae Stoicorum ethicae atque christianae expositionem et comparationem 1823. Amédée Fleury, St. Paul et Sénèque 1853. 2 Vol. Aubertin, Sur les rapports entre Sénèque et St. Paul 1857. 1869. Baur, Seneca und Paulus (Hilgenfeld's Zeitschrift 1858. 2. u. 3.) Derſ., Drei Abhandl. zur Gesch. des alten Philos. 1876. Westerburg, Der Ursprung der Sage, daß Seneca Christ gewesen sei 1881. Winckler, Ein Beitr. zur Gesch. des Stoicismus 1878. J. Dourif, Du stoicisme et du

im Besondern schon gesehen, daß sich auf einzelne Aussprüche, die christlichen Charakter zu haben scheinen, nicht viel geben läßt. Es kommt Alles auf das Grundverhältniß des Stoicismus zum Christenthum an. Wir können bei den vielen herrlichen Stellen, die sich uns in den Monologen des Kaisers Mark Aurel bieten, nicht vergessen, daß er ein Verfolger der Christen war. Das hätte er nicht sein können, wenn er im Christenthum Anklänge an sein moralisches, religiöses und philosophisches Denken gefunden hätte. Drei Punkte sind es, in denen der Stoicismus dem Christenthum sich nähert.

Der erste Punkt liegt in dem dogmatischen Charakter des Stoicismus. Alle Erkenntniß ruht den Stoikern auf der sinnlichen Wahrnehmung. Die Welt wirft ihre Gestalten in die Seele als Vorstellungen (φαντασία). Sie prägt dieselben der Seele ein. Somit kommt alle Erkenntniß von außen. Die Vorstellung wird vermittelst der Erinnerung zur Erfahrung (ἐμπειρία), die Erfahrung aber zum Begriff (ἔννοια). Der Begriff ist die verinnerte, verallgemeinerte Vorstellung. Nicht alle Vorstellungen aber, welche die Welt in uns erzeugt, sind wahr. Der Einzelne steht der Gedankenwelt in ihm kritisch gegenüber. Der Prüfungsgrund aber in ihr ist die subjektive Ueberzeugung. Was sich dieser zu legitimiren weiß, ist wahr. Hier zeigt sich die Macht der Subjektivität, die uns bald auch auf ethischem Gebiete entgegentreten wird. Man sieht, daß die stoische Erkenntniß eine auf persönlichem Grunde ruhende Ueberzeugung d. h.

---

christianisme considérés dans leurs rapports, leur différence et l'influence respective qu'ils ont exercé sur les moeurs 1863. Jam. H. Bryant, The mutuel influence of christianity and the stoic school 1866. K. Franke, Stoicismus und Christenthum 1876. Weygoldt, Die Philosophie der Stoa nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen 1883.

Glaube ist. Eine auf Glauben ruhende Philosophie aber hat naturgemäß einen dogmatischen Charakter. Durch den Stoicismus geht ein ernstes Streben, sich dem Volksglauben, den er allegorisch in seine Ideen umdeutet, anzuschließen. Sie stehen gegenüber den aufklärerischen, lebenslustigen Epikureern als Repräsentanten der Rechtgläubigkeit da. Wir erinnern nur an Lucian's Zeus als Trauerspieler (Jupiter Tragoedus). Der den Stoicismus beherrschende Grundgedanke ist die Logosidee.[1] Von dem Logos als dem Formalprincip aller Erkenntniß handelt die Logik: der erste Theil der stoischen Philosophie. Die Logik aber zerfällt in die Dialektik und Grammatik. Die Physik handelt von der Welt (Kosmologie) und von Gott (Theologie). Die Welt ist der vom Geiste beherrschte Stoff. Welt und Gott verhalten sich wie Leib und Seele. Gott ist die der Welt innewohnende Vernunft: der Weltgeist, der Logos. Ohne Leiblichkeit kein Geist. Wie es nun der Logos ist, welcher die Welt eint, so ist es auch der Logos, in welchem das sittliche Leben der Menschheit sein höchstes Ziel findet. In der Ethik liegt dem Stoiker der Schwerpunkt aller Philosophie, die ihm ja ihrem Wesen nach Streben nach Tugend ist. Das Streben aber nach Tugend findet sein Ideal im Weisen. Wie im Weisen das philo-

1. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie (1872) S. 169. „Es braucht nicht besonders bewiesen zu werden, daß der Begriff des Logos durch Heraklit unmittelbar in die stoische Philosophie übergegangen ist. Vor der Stoa hatte außer Heraklit Niemand diesen Begriff selbständig in der Physik behandelt. Die Bedeutung, die er bei den Stoikern hat, ist ganz gleich derjenigen bei Heraklit, aber dennoch hat er bei ihnen eine große Umwandlung erfahren. — Der Logos ist bei den Stoikern entschieden als Vernunft zu fassen und da eine andere Bedeutung hier gar nicht möglich ist, dient dies sogar dazu, den nämlichen Sinn auch für Heraklit zu sichern, wenn man nicht annehmen will, daß die Stoiker ihren großen Meister in einem ihrer Hauptbegriffe mißverstanden hätten."

sophische Denken Person wird, so gilt ebensomit die Person des Weisen als Beweis der Wahrheit. Statt alles Beweises sagt der Stoiker: der Weise denkt und handelt so. Daß nun in dem dogmatischen Denken der Stoiker, in ihrer Logosidee und in ihrem Ideal des Weisen, Anklänge an das Christenthum liegen, legt sich der christlichen Betrachtung nahe. Wir müssen aber hinzufügen, daß diejenigen den unterscheidenden Charakter des Christenthums verkennen, welche jene Momente, in denen der Stoicismus dem Christenthum zu gleichen scheint, entweder von dem Einflusse des Stoicismus auf das Christenthum oder von dem Einflusse des Christenthums auf den Stoicismus ableiten. Selbstverständlich kann bei Annahme des Letzteren nur von der späteren Gestaltung des Stoicismus die Rede sein.

Der zweite Punkt, in dem sich Stoicismus und Christenthum berühren, ist die Frage nach dem letzten Ziele des Seelenlebens, von der sie ausgehen. Epikureische und stoische Philosophen waren es, denen Paulus auf dem weltgeschichtlichen Boden von Athen das Ziel alles weltgeschichtlichen Lebens verkündete: das Weltgericht durch einen Mann, den Gott in seiner Auferweckung von den Todten bezeugt habe. Der Auferstehung spotteten Einige. An Unsterblichkeit, obwohl sie in dem pantheistischen System des Stoicismus keinen Grund hatte, mochten sie nach ihrem Zuge zum Volksglauben eher glauben. Von der Welt aber lehrten sie, daß sie in gewissen Perioden durch Feuer aufgelöst werde. „Und deshalb", sagt Tatian (Or. ad Gr. c. 6.), „glauben wir, daß nachdem Alles vollbracht sein wird auch die Auferstehung der Todten sein wird, nicht wie die Stoiker annehmen nach einigen Zeitläuften, indem dasselbe immer entsteht und vergeht zu keinem nützlichen Zwecke, sondern einmal, nachdem unser Weltlauf vollendet ist, und durchaus um einzelner Men-

schen willen nach ihrer Stellung zum Gericht." Wenn also Paulus auf dem Areopagus, dem Gerichtshof von Athen, den Epikureern und Stoikern das letzte Gericht durch Jesum Christum verkündete, so konnte er bei den Stoikern an das Dogma derselben von den Weltperioden des Entstehens und Vergehens anknüpfen. Sein Aufruf aber an den Einzelnen Buße zu thun und an Christum zu glauben, um einst vor dem letzten Richter bestehen zu können, setzte in das den Epikureern und Stoikern gemeinsame Streben nach dem höchsten Gute des Einzelnen ein. Strebe nach Lust: sagt der Epikureer; strebe nach Tugend: sagt der Stoiker. Das höchste Gut, welches das Christenthum lehrt, ist die Einheit der Tugend und der Lust. Das Wahre im Stoicismus ist, daß das Verhältniß des Einzelnen zu Gott auf sittlicher Grundlage ruht. Nur der Weise, in dem alle Tugenden und Virtuositäten der Menschheit vereint sind, kann vor Gott bestehen. Mit der Tugend aber, so sagt Epikur ausdrücklich (Diog. Laërt. X, 132.), ist das glückliche Leben verwachsen (συμπεφύκασι αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως). Wer aber an Jesum Christum glaubt, hat mit der Gerechtigkeit vor Gott zugleich das selige Leben. Gehen wir von diesem Grundverhältnisse der beiden dogmatischen Systeme zum höchsten Gute des Christenthums aus, so werden wir in Urtheilen wie: Wer Eine Tugend hat, hat alle Tugenden; Das Gesetz kann Vieles den Bösen verbieten, nichts aber gebieten, denn sie können es nicht vollbringen; Wer mehr sündigt thut in gleicher Weise als der, welcher wenig sündigt, seine Pflicht nicht; Der Weise ist reich, ist König, ist Priester, ist Richter — Anklänge an das Christenthum finden.[1]

1. Neander's Vorlesungen über Geschichte der christlichen Ethik. S. 29 ff. Winckler, Ein Beitrag zur Geschichte des Stoicismus (1878). S. 30.

Der dritte Punkt endlich, in welchem der Stoicismus dem Christenthum entgegenkommt, ist der ihn beseelende Universalismus. In der Natur der Religion liegt das Bedürfniß einer Religionsgesellschaft. Da nun die Religionen der alten Welt Volksreligionen waren, so lag das Moment der Religionsgesellschaft im Staate. Seitdem Alexander der Große den Gedanken eines aus Morgenland und Griechenland gebildeten Weltstaates erfaßt hatte, kam es zwar nicht zu einer politischen Einigung jener Staaten, wohl aber zu dem Gedanken eines Weltreichs der Bildung. Dieser Gedanke aber mußte besonders in der Philosophie seinen Boden finden. Die Wissenschaft des Universums mußte sich zur Idee eines Universalstaates erheben. Das ist die Wahrheit, die dem platonischen Staate zu Grunde liegt. Aristoteles aber, der auf dem Boden der Wirklichkeit stand, zog die philosophische Summe des griechischen Staatenlebens. Wie fern er indeß noch von diesem Universalismus war, beweist die einfache Thatsache, daß er die Sklaverei rechtfertigen konnte. Um so mehr muß man den Fortschritt bewundern, welchen der Stoicismus brachte. Der Stoicismus lehrte, daß alle Menschen trotz des Unterschiedes des Geschlechtes, des Standes, der Bildung, des Vaterlandes Brüder seien. Was sie aber zu Brüdern mache, sei der in ihnen waltende Logos. Da alles Vernünftige (λογικόν) verbrüdert, der Mensch aber ein vernünftiges Wesen (ζῶον λογικόν) ist, so ist der Mensch auch dem Menschen verbrüdert (συγγενής). Schon Anaxagoras hatte auf die Frage nach seinem Vaterlande mit dem Hinweise auf den Sternenhimmel geantwortet. Das Wort Weltbürger (κοσμοπολίτης) soll zuerst Diogenes von Sinope von sich gebraucht haben. Sokrates hatte, wie uns Plutarch erzählt, gesagt: Nicht ein Athener, nicht ein Hellene, sondern ein Weltbürger (κόσμιος) bin ich. Zeno aber hatte, wie uns

ebenfalls Plutarch berichtet, in eine Zukunft gesehen, wo die Menschen nicht mehr nach Städten und Völkern getrennt leben würden, sondern als Bürger und Landsleute Ein Leben, Eine Welt, Eine Heerde bilden würden. Ist nun das, was die Welt zusammenhält, der Logos, der Logos aber Gott, so ist der letzte Grund der Welt die Stadt Gottes (Marc. Aurel. εἰς ἑ. IV. 23: Ὦ πόλι φίλη Διός). In dem Gedanken einer Weltstadt Gottes liegt die Ahnung eines Reiches Gottes.[1]

9. Die Philosophen der untergehenden alten Welt.

Wir sahen, daß mit der Auflösung der politischen, sittlichen und religiösen Grundlagen der alten Welt auch der Glaube an die Wahrheit des philosophischen Denkens seine Ueberzeugungskraft verlieren mußte. Der religiöse Zweifler war natürlich auch zum philosophischen Zweifel geneigt. Daher die Macht des Skepticismus in der alten Welt. Der Skepticismus aber, der alle positive Wahrheit dem Richtmaß der Kritik unterstellt, kann seine eigenen Aufstellungen dem Zweifel nicht entziehen und trägt daher seine Widerlegung in sich selbst. Und so steht denn in Zeiten der Auflösung neben dem Zweifel ein mehr oder weniger starker Dogmatismus. Jener Skepticismus aber und dieser Dogmatismus haben ihren Schwerpunkt in der Subjektivität, wie wir es sowohl bei den Epikureern, als bei den Stoikern fanden. Bei Beiden aber hatte diese Subjektivität einen praktischen Charakter. Was die politische, die sittliche, die religiöse Ueberlieferung nicht mehr leisten konnte, das sollte die Philosophie bringen. Cicero ruft begeistert aus: O vitae

1. Neander a. a. O. S. 34 ff. Winckler a. a. O. S. 34 ff.

philosophia dux! O virtutis indagatrix expultrixque vitiorum! (Tusc. V. 2.). Aber welcher Philosophie unter den vielen, die im römischen Reiche Aufnahme gefunden haben, ergiebt man sich? Mit der ganzen Meisterschaft seiner sophistischen Kunst hat Lucian in seinem Hermotimus dargestellt, daß da Niemand die Philosophie, die er gewählt habe, vorher genau gekannt und geprüft habe, es der bloße Zufall sei, der ihn diesem oder jenem System zugeführt habe. Diese Reflexion legte sich auf dem Boden des römischen Reiches, wo sich die verschiedenen Geisteswege durchkreuzten, nur zu nahe. Und so lag denn auch der Weg, auf dem man diesen Einwand begegnete, nicht fern. Es war der Eklekticismus. Allein der Eklekticismus ließ gar verschiedene Gestalten zu. Der Eklektiker, der in jeder Philosophie das Wahre sucht, muß doch unabhängig von den einzelnen Systemen einen Maßstab haben, nach dem er jedes derselben beurtheilt. Was bei dem glänzendsten und uns von Jugend auf am meisten bekannten Eklektiker, Cicero, uns anzieht, ist ein glücklicher Naturſinn für Wahrheit, durch griechische Bildung entwickelt und durch die Erfahrungen eines bewegten Staatslebens bewährt. Man kann seinen religiösen Standpunkt als einen kritischen Rationalismus, seinen ethischen als einen peripatetisch modificirten Stoicismus bezeichnen. Standen einst Aristoteles die geschichtlichen Erfahrungen der Staaten Griechenlands vor Augen, als er seine acht Bücher πολιτικά schrieb, so schwebte auch Cicero in seinem Staatsbegriff immer das Ideal des römischen Staates vor. Die römische Religion war eine Mischbildung, deren Grundlagen sabinischer und lateinischer Götterglaube und etruskische Kultusformen waren, erweitert durch griechische Einflüsse und morgenländische Ueberlieferungen. Der Einheitspunkt dieser verschiedenen Elemente lag in einer Furcht vor den die Natur und das Volksleben

beherrschenden Mächten, die sich in strenger Erfüllung aller Kultuspflichten erwies. Der römische Glaube hatte einen durch und durch sittlichen Charakter. Das heißt eben Religion bei den Römern: Gewissenhaftigkeit in der Wahrnehmung aller Wege, auf denen sich die Götter offenbaren, und in der Erfüllung aller Pflichten gegen die Götter. Ernst, einfach, fern von allen sinnlichen Reizmitteln war die römische Religion in den ersten Jahrhunderten. Da trat mit den Einflüssen griechischer Bildung ein Umschwung des religiösen Lebens ein. Vergebens protestirte der Mann alten Römerthums, der ältere Cato, gegen den Andrang griechischen Bildungslebens, insonderheit griechischer Philosophie. Eine Reihe von Persönlichkeiten ächt römischer Art, wie die beiden Scipio, Quinctius Flaminius, Lälius u. a. bewiesen, daß die Hingabe an die Interessen des römischen Reiches mit griechischem Geistesleben vereinbar sei. Die Ankunft dreier Philosophen: des Stoikers Diogenes, des Peripatetikers Kritolaus und des Akademikers Karneades (156 v. Chr.), entschied den Sieg der griechischen Philosophie in Rom. Es zeigte sich aber in derselben Zeit auch, daß der römische Glaube mehr und mehr abnahm. Der Dichter Ennius schleppte den Euemerismus ein, der in den Göttern bloße Menschen sah; die Bücher des Numa wurden verbrannt, weil sie den religiösen Lehren und Formen philosophische Gedanken unterlegten. Mit dem Epikureismus, der in Rom nicht geringen Eingang fand, verbreitete sich die Aufklärung. Ohne Zweifel hatte der Stoicismus im römischen Charakter Seiten, an welche er anknüpfen konnte. Und so fand der Stoiker Panätius bei ächt römischen Staatsmännern freundliche Aufnahme. Die freie Stellung aber, welche Panätius zum römischen Volksglauben einnahm, ging auf seinen Schüler Mucius Scävola und auf Varro über. Noch freier zum Volksglauben

stand Seneca. Mark Aurel, sonst dem überlieferten Glauben zugethan, wollte wenigstens von dem mit Zauberei und anderen unheimlichen Mitteln versetzten Aberglauben nichts wissen. Dürfen wir in Männern, wie Panätius, Mucius Scävola, Varro, Cotta, Cicero die Repräsentanten der herrschenden Religionsansicht sehen, so haben wir in der römischen Religiosität drei Gestalten zu unterscheiden: die poetische, die philosophische und die politische. Wer in Rom Anspruch auf Bildung machte, war von der Unhaltbarkeit der alten Göttersagen überzeugt. Ein Römer aber, in dem der alte Römergeist noch fortlebte, war auch überzeugt, daß die philosophische Stellung zum Glauben nicht durchführbar sei. Der philosophische Glaube kann nicht Volksglaube werden. Das Volk aber kann nicht bestehen ohne Volksreligion. Das Wohl des Staates fordert Anschluß an den überlieferten Glauben. Und das Wesenhafte desselben, der Glaube an Gottes Dasein, an Vorsehung, an Unsterblichkeit der Seele, ist ja vernunftgemäß und läßt sich demgemäß philosophisch vermitteln. Wir finden also hier ziemlich denselben Standpunkt, den wir bei Sokrates fanden.

In der Natur des Eklekticismus, der das Wahre, was in jedem philosophischen System liegt, zu seinem Rechte bringen will, liegt ebensomit ein Streben nach Universalismus. Dies Streben trat uns auf ethischem, auf politischem und auf religiösem Gebiete entgegen. Es konnte nicht fehlen, daß es auch auf dem Gebiete sich vollzog, das ja seiner Natur nach, Wissenschaft des Universums zu sein, ganz besonders an Universalismus gewiesen ist: auf dem Gebiete der Philosophie. Morgenland und Abendland auf dem Wege der Bildung zu vereinen, ist ja der Gedanke, welcher Alexandrien gegründet hat. Die große Zahl von Juden der Zerstreuung daselbst, die an griechischer Sprache und Bildung

theilnahmen (Hellenisten), fanden in den verschiedenen Gestalten, die dort vertreten waren, namentlich im Platonismus und im Stoicismus, eine Geistesmacht zur Begründung und Vermittelung der alttestamentlichen Offenbarung. Man irrt aber, wenn man die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie für ein dem Stamme des Judenthums künstlich aufgepfropftes Reis ansieht. Sie hat ihre Grundlage in der salomonischen Weisheitsrichtung, die zwischen Gott und Welt die Weisheit setzt, d. h. die aus der göttlichen Weisheit hervorgegangene Weltidee, welche Gott schöpferisch in der Welt verwirklicht hat. Eine Richtung, die in den Gestalten der Natur und des Geistes die Gedanken Gottes sah, mußte sich vom Platonismus angezogen fühlen, dessen Mittelpunkt die göttlichen Ideen waren, und vom Stoicismus, der den Einheitspunkt der Welt in der göttlichen Vernunft sah: im Logos. Man geht zu weit, wenn man die Spuren der alexandrinischen Religionsphilosophie schon in der Septuaginta findet. Man kann nur sagen, daß sich in derselben Motive finden, die sich später zu jener Religionsphilosophie ausgestalteten. Aristobul schuf sich in Orpheus, Homer, Hesiod u. a. Auktoritäten, denen er seine Gedanken unterstellte. Der welterhabene Gott, der sich der menschlichen Vernunft erschließt, waltet in der Welt durch vermittelnde Kräfte. Auch im zweiten Buch der Maccabäer steht zwischen Gott und Welt die göttliche Kraft. Der Zeit vor Christo gehört noch das Buch der Weisheit an, in welchem ebenfalls die Weisheit als Selbstoffenbarung Gottes dargestellt wird. Ihren Höhepunkt erreichte die Logoslehre in Philo, dem Zeitgenossen Jesu. Der unendliche Gott, das Sein, der Eine, steht in keiner unmittelbaren Verbindung mit der endlichen Materie, aus welcher Gott die Welt geschaffen hat. Das Weltverhältniß Gottes wird durch den Logos vermittelt, der einerseits die Selbstoffenbarung

Gottes ist: der Name, das Siegel, der Abglanz, das Ebenbild Gottes, andererseits die Spitze der Welt: der Priester, der Beistand, der Fürsprecher der Menschheit. Wie der philonische Gottesbegriff, sofern er Gegenstand der Philosophie ist, mit den abstrakten Worten des Seins, der Einheit u. s. w. bezeichnet wird, sofern er aber Gegenstand der Religion ist, mit persönlichen Ausdrücken, so erscheint auch der Logos bald als die Gesamtheit der Eigenschaften und Funktionen der Weltbeziehung Gottes, bald als die persönliche Spitze der Lebensgeister, die zwischen Gott und Welt vermittelnd stehen. Daß nun in der Zeit, in welcher das Wort Fleisch ward, die Logosidee in Philo ihren größten Repräsentanten fand, muß als ein in hohem Grade bedeutungsvolles Zeichen der Zeit angesehen werden. Johannes, Paulus, der Verfasser des Hebräerbriefes, haben die Lehre vom Sohne Gottes an die Logoslehre angeknüpft. Nur darf man nicht meinen, daß sie Philo's Philosophie in allen Stücken sich angeeignet haben. Philo hat die Logoslehre nicht mit dem Messiasglauben in Verbindung gesetzt und kennt keine Fleischwerdung des Logos, die ihm nicht ohne Sünde denkbar ist. Und nicht eine Personifikation, sondern eine wirkliche Person ist den Aposteln der Logos. Wir sehen also, daß, während der philonische Logos, die Einheit der Ideen, wesentlich einen begrifflichen Charakter hat, der neutestamentliche Logos, eine göttliche Persönlichkeit, wesentlich heilvermittelndes Leben ist. Wie sich nach Philo Gott zu dem Menschen durch den Logos herabläßt, so soll sich der Mensch durch den Logos zu Gott erheben. Höher aber als die durch Erkenntniß vermittelte Erhebung zu Gott steht die unmittelbare Erhebung zu dem Unendlichen in korybantischer Begeisterung: die selige Auflösung des Menschen in Gott.[1]

1. Großmann, Quaestiones philoneae II. 2. Dähne, Die jüdisch-

Ein Weltreich der Bildung, dessen Mittelpunkt Alexandrien war, hatte Alexander der Große aufgerichtet. In diesem Weltreich nahmen die Juden eine untergeordnete Stellung ein. Soviel sie auch von griechischer Bildung sich aneignen mochten, konnten sie doch darauf nicht den Anspruch einer Weltbedeutung gründen. Was ihnen allein universalen Charakter geben konnte, war das Weltreich Gottes, für dessen gottberufene Bürger sie sich ansahen. In dem Reiche Gottes aber war es nicht das heilige Land, nicht der Tempel, nicht das Priesterthum, nicht das Regiment, worauf sie das entscheidende Gewicht legten — denn diese Vorzüge fehlten den Juden der Zerstreuung — sondern nur die Lehre, deren göttliche Grundlage die heilige Schrift war. Aber zwischen der Schriftlehre und der alexandrinischen Religionsphilosophie war ein Unterschied. Den Weg nun solche Unterschiede auszugleichen hatten schon die Stoiker angebahnt. Die Anhänger der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie legten die Schrift allegorisch aus, d. h. sie legten den Worten der Schrift die Gedanken ihrer Philosophie ein. Von dieser allegorischen Auslegung war nur ein Schritt zur Verfälschung von Zeugnissen, wie Aristobul's Beispiel uns gesagt hat. Auf diesem Wege aber gingen später die Neuplatoniker weiter.[1] Un-

---

alexandrinische Religionsphilosophie I. S. 202 ff. Gfrörer, Philo S. 168 ff. Keferstein, Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen 1846. Bucher, Die Frage nach der pers. Hypostase d. phil. Logos 1848. Heinze, Die Lehre vom Logos S. 204 ff. Buschmann, Eine exegetische Studie über den Logos d. Phil. 1872. Soulier, La doct. du Logos chez Phil. d'Alex. 1876. F. Klasen, Die altt. Weisheit u. d. Logos d. jüd.-alex. Philos. 1878. Harnoch, De Philonis Jud. λόγῳ inquisitio 1870. Bucher, Des Ap. Johannes Lehre vom Logos 1856. Schulze, Vom Menschensohn u. v. Logos 1864.

1. Lobeck, Aglaophamus I. p. 92: De his omnium intelligentium una semper eademque fuit sententia, solumque hoc ambigitur, impro-

zweifelhaft sind es wesentlich die über alle Bildungsvölker zerstreuten Juden gewesen, die ganz besonders dazu beigetragen haben, über das ganze Morgenland die Hoffnung eines von Judäa ausgehenden Weltreiches zu verbreiten.[1] Und so darf uns nicht Wunder nehmen, daß der auf den Glauben an den Gott alten Bundes gegründete Universalismus der griechisch gebildeten Juden auf heidnischem Grund und Boden den Charakter einer universalen Religionsphilosophie annahm. Worin nun die Grundgedanken dieser Uebergangsphilosophien lagen, sagen uns die Neupythagoreer und die eklektischen Platoniker.

Unter den Neupythagoreern steht in einsamer Höhe Apollonius von Tyana da. Was uns Philostratus aus seinem Leben erzählt hat, ist mit Recht als eine Mischung von Wahrheit und Dichtung bezeichnet worden. Hat man nun auch nicht anzunehmen, daß dies Lebensbild nur ein tendenziöser Roman sei, den Christen zu beweisen, daß auch das Heidenthum Christusgestalten habe, so ist diese Schrift doch von Gegnern des Christenthums nach dieser Seite hin ausgebeutet worden. Was nun auch in derselben Wahrheit, was in ihr Dichtung sei: sie beweist jedenfalls, daß der geschichtliche Christus in der Forderung seiner Zeit lag. Nicht in des Apollonius Pilgerreisen durch Parthien, Ostindien, Egypten, Kleinasien, Griechenland, Italien, Spanien; nicht in seinen pythagoreischen Entsagungen und Religionslehren; nicht in seinen Wundergaben; nicht in seiner Macht über die Dämonen lag seine Bedeutung, sondern in dem geheimnißvollen Zauber, den seine Person auf Alle ausübte, die sie auf sich wirken ließen. Und so hatten seine Pilgerfahrten durch Morgen-

biusne mentiti an perfidius philosophati an ineptius Homeri Platonisque sententias interpretati fuerint Platonici.

1. Suet. Vesp. c. 4. Tac. Hist. V. 13. Joseph Bell. jud. VI. 5, 4.

land und Abendland die Bedeutung reinigend auf die Welt einzuwirken.[1] Den Motiven, welche damals edlere Naturen zu Pythagoras führten, verwandt waren die Impulſe, welche Viele zu einem platoniſchen Eklekticismus zogen. Man ſuchte eine Auktorität; man ſuchte das Geheimniß, welches die Ideenwelt umgab. Unbefriedigt mit den politiſchen, moraliſchen und religiöſen Zuſtänden ergab man ſich einem philoſophiſchen Idealismus, der ſich mit idealen Mächten überhaupt in Verbindung ſetzte. Und in dieſen idealen Mächten ſah man die Kräfte, von denen aus man eine Erneuerung der gefallenen alten Welt hoffte. Unter den Namen der eklektiſchen Platoniker (Eudorus, Thraſyllus, Theon, Apuleius, Celſus, Numenius) leuchtet uns beſonders Plutarch von Chäronea entgegen. Griechiſch geartet und gebildet, dagegen mit dem Judenthum und dem Chriſtenthum wenig oder nicht bekannt, mit den Geiſtern der griechiſchen Vergangenheit vertraut, mit den Blicken des Forſchers und Denkers auf Wahrheit gerichtet, eine durch und durch ſittliche Natur, lebte er der Ueberzeugung, daß eher eine Stadt in der Luft ſchweben könne als ein Volk ohne Religion beſtehen. Er war ein religiöſer Charakter. Ein Mann ſeiner Bildung konnte natürlich den alten Götterfabeln keinen Glauben ſchenken. Aber er mochte auch nicht den allegoriſchen Ausdeutungen der Stoiker ſich hingeben. Was er im letzten Grunde wollte, war eine durch Philoſophie geläuterte, an den Volksglauben angeſchloſſene Reli-

1. Baur, Drei Abhandlungen herausgegeben von Zeller 1876. Iwan Müller, De Philostrati in componenda memoria Apollonii Tyanensis fide 1858—1870. 3 Partt. Chaſſang, Le Merveilleux dans l'antiquité Apollonius de Tyane 1862. Ed. Müller, War Apollonius von Tyana ein Weiſer oder ein Betrüger oder ein Schwärmer und Fanatiker? 1861.

gioſität. Er glaubte an eine Vielheit von Göttern, wie er eine Vielheit von Welten annahm, die in Wechſelbeziehung zu einander ſtänden. Zwiſchen den Göttern und den Menſchen ſtehen die Dämonen, die er ſich ganz wie Plato im Sympoſion dachte. Was er über die Glaubenslehren, die im allgemeinen religiöſen Geiſte ruhen, ſagt, wie über Vorſehung und Unſterblichkeit, beweiſt einen Religionsgrund, auf dem das Chriſtenthum ſich erbauen konnte. Die Kluft aber, die zwiſchen ſeiner Religioſität und dem Chriſtenthum lag, vermochte er nicht zu überſchreiten.[1]

Der eklektiſche Platonismus fand ſeinen Gipfelpunkt im Neuplatonismus, deſſen Gründer Ammonius Saccas, deſſen Syſtematiker Plotinus, deſſen kritiſcher Vertreter Porphyrius, deſſen dem Volksglauben ergebener Zeuge Jamblichus, deſſen in Athen heimiſcher Scholaſtiker, wie man ihn genannt hat, Proklus war. Muß man ſagen, daß das griechiſche Volk das Weltreich der Bildung war, ſo muß man auch bekennen, daß gegenüber dem Weltreiche, welches

1. Möller, Ueber die Religion Plutarchs (S. 18.) „Was die Welt bedrückte, konnte er ihr nicht ſagen, er, der bei allem moraliſchen Ernſte nicht wußte, was Sünde ſei, bei allem Gottvertrauen nicht, was Gnade ſei, bei allem Feſthalten an der Vorſehung nicht, was Geſchichte des Heils, Teleologie des Reiches Gottes ſei, bei allem Achten auf Götterſtimmen nicht, was geſchichtliche Offenbarung ſei, bei allem Halten auf die heiligen Grundlagen der menſchlichen Gemeinſchaft nicht, was Gemeinſchaft des Heils ſei. Er konnte es nicht ſagen, ein Anderer mußte es geben. Aber ein Prophet bleibt er darum doch, ein Zeuge für die uralte oft verſchüttete und doch immer wieder lebendige Wahrheit: Herr du haſt uns zu Dir geſchaffen und unſer Herz iſt ruhelos, bis es ruht in Dir! Gréard, De la morale de Plutarque Par. 1867. réd. 1874. Volkmann, Leben, Schriften und Philoſophie des Plutarch, 1869, 2 Th. French, Plutarch, his life, his lives, and his morals, 1873. Ch. Lévêque, Un medicin de l'âme chez les paiens (Revue des deux mondes 1867 S. 725).

Gott durch Christum im heiligen Geiste aufgerichtet hatte, der griechische Geist im Neuplatonismus den letzten großartigen Versuch machte, eine alle Lebensgestalten beherrschende Weltphilosophie aufzurichten. Nicht ein System neben anderen Systemen wollte der Neuplatonismus sein: er wollte eine Rekapitulation aller Systeme sein. Soll doch schon Ammonius Saccas von der Uebereinstimmung Plato's und Aristoteles's überzeugt gewesen sein. Das platonische Streben nach göttlichen Auktoritäten der Wahrheit fand im Neuplatonismus die ausgedehnteste Anwendung. Und nicht blos in den Stimmen der Philosophen, sondern in allen Größen der Menschheit, sie mochten nun der Welt des Staates, oder der Kunst, oder der Religion angehören, fand der Neuplatonismus Zeugen seiner Lehre. Den Weg aber dergleichen zu beweisen, hatten die Stoiker schon in der allegorischen Interpretation angebahnt. Wir erinnern nur an das was Porphyrius aus der Nymphengrotte in der Odyssee herausdeutet. Und was die allegorische Auslegung nicht ermöglichen wollte, leistete einfache Fälschung. Man erfand die Orakel, die man brauchte. Und so ward es den Neuplatonikern nicht schwer in allen Religionsgestalten Ausflüsse derselben Offenbarung zu finden. Der Urquell aller Offenbarung aber war den Neuplatonikern der Zustand, in welchem sich die Seele in Gott auflöst (ἁπλωσις). In diesem Zustande aber begegnen sich das Eine und Unendliche, welches sich herabläßt, und der Mensch, der, nachdem er sich gereinigt hat, ganz in das Unendliche aufgeht. Von dem Unendlichen erfüllt ist der Mensch Medium göttlicher Offenbarung: er ist Prophet. Was den Menschen von dem Einen und Unendlichen trennt, ist nicht die Sünde, nicht das Uebel, sondern die Endlichkeit. Hat der Mensch die Endlichkeit überwunden, so ist er in Einheit mit Gott, dem Einen und Unendlichen, getreten. Gott ist das

unendlich Eine, in welchem kein Gegensatz ist. Aus demselben aber geht der göttliche Verstand (νοῦς) hervor, in welchem schon, weil der Gegensatz des Denkenden und des Gedachten, der Uebergang zur Endlichkeit liegt. In dem göttlichen Verstande liegen die Ideen, deren Einheit derselbe ist. Die in dem Verstande liegenden Ideen setzt die Weltseele in die Erscheinungen der Welt um. Der Boden aber, auf welchem sich die Ideen durch die Weltseele verwirklichen, ist die Materie.

Was uns in den griechischen Philosophemen, welche wir betrachtend durchschritten haben, vereinzelt entgegentrat, das faßt sich hier zusammen. Das Streben der Neuplatoniker nach göttlicher Offenbarung, durch auserwählte Menschen vermittelt, muß als eine Ahnung angesehen werden, daß sich Gott in einem Menschen offenbaren werde. Der Geist, der so Viele in jener Wende der Zeiten nach dem geheimnißvollen Osten zog, fand was er dort suchte in Christo, dem Aufgang aus der Höhe. Die drei Potenzen der Neuplatoniker: Das absolut Eine oder Gute, der Verstand mit seinen Ideen und die Weltseele, sind zwar, schon weil sie keine Persönlichkeiten sind, von der christlichen Dreieinigkeit wesentlich verschieden, verkünden aber doch das durch Natur und Geist gehende Gesetz der Dreiheit in der Einheit und der Einheit in der Dreiheit, welches in der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit seine Wahrheit gefunden hat. Das was den Neuplatonikern als der höchste Lebenszustand erschien: die Auflösung des Menschen in Gott, war zwar specifisch verschieden von der Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christum, worin der Mittelpunkt des Evangeliums ruht — weil sie, wie bemerkt, das was den Menschen von Gott trennt in die Endlichkeit setzt, nicht in die Sünde — hat aber doch die Bedeutung eines Hinweises darauf, daß in der Gemein-

Verlag von Dörffling & Franke in Leipzig.

Christenthum und Lutherthum.

Von

Dr. K. F. A. Kahnis,

Senior der theologischen Fakultät der Universität Leipzig und Domherr des Hochstifts Meißen.

1871. 24 Bogen.

Preis 5 Mark 40 Pf.

Der Gang der Kirche

in Lebensbildern

dargestellt von

Dr. K. F. A. Kahnis.

1881. 24 Bogen.

Preis 8 Mark.

Der innere Gang

des

deutschen Protestantismus.

Von

Dr. K. F. A. Kahnis.

Zwei Theile.

Dritte erweiterte und überarbeitete Ausgabe.

1874. 42 Bogen.

Preis 9 Mark.

Die deutsche Reformation.

Von

Dr. K. F. A. Kahnis.

I. Band.

Darstellung der Entstehung des deutschen Protestantismus bis zum Jahre 1520.

1872. 26 Bogen.

Preis 6 Mark.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

GENERAL LIBRARY
UNIV. OF MICH.
JAN 4 1901

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06588 3798